

قراءات نقدية في فكر حسن حنفي

جدل الأنا والآخر



إعداد وتقديم :

د. أحمد عبد الحليم عطيه

مديولى الصغير

اهداءات ۲۰۰۶

د.احمد أبو زيد

إنثروبولوجی

جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسن حنفي

الناشر : مكتبة مدبولي الصغير

٤٥ شارع البطل أحمد عبد العزيز

تليفون : ٢٤٧٧٤١٠ - ٢٤٤٢٢٥٠

ميدان سفنكس ت ٢٤٦٣٥٢٥

رقم الايداع ٨٩٠٩ / ٩٧

الترقيم الدولي 5 - 029 - 226 - 977

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى : ١٩٩٧ م

تصحيح : سيد عبد المعطى

طبع بدار عبد ربه للطباعة

أحمد عبد ربه

الحواسية : ٢٠٣٦٨٤ / ١٨ .

سلسلة
رواد الفكر العربي المعاصر (1)

جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسنة حنفي
في عيد ميلاده الستين

إعداد وتقديم

د. أحمد عبد الحليم عطية

إهداء

إلى الحواريين الأجيال

تقديم هذه السلسلة، وهذا الكتاب

ظللنا فترة طويلة نتعامل مع الفكر العربى باعتباره إما صدى للفكر الغربى أو استمراراً للتراث القديم، وتحول الاهتمام فى العقود الأخيرة إلى الفكر العربى المعاصر؛ بوصفه مجال إبداع الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين. كانت التسمية تطلق فى البداية كمصطلح متواضع بديل لتسمية نخشى إطلاقها؛ وهى الفلسفة العربية المعاصرة. والخشية آتية من كون نتاجنا الفكرى ليس بنفس الصورة المعتادة لدى القدماء أو لدى الفلاسفة الغربيين. وقدمت دراسات عديدة تحت عنوان «الخطاب العربى المعاصر» و«القطاع الراهن فى الفلسفة العربية»، وكلها تدل على المحاولات المتعددة التى يبذلها العاملون فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، لتقديم أطروحات نظرية لواقعنا الثقافى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى. وتعددت المداخل والمناهج للتعامل مع هذا النتاج.

اعتبر البعض أن المداخل إلى دراسة الفكر، أو الخطاب أو الفلسفة العربية المعاصرة هو ما أنجزه الفكر النقدى الغربى فى أحدث اتجاهاته من مناهج الاستمولوجية، البنيوية، الأركيولوجية والتفكيكية، كما لدى: محمد أركون ومطاع صفدى وعلى حرب، وظل عدد من رواد فكرنا المعاصر يتابعون دراستهم التحليلية النقدية من خلال رؤاهم الاجتماعية ومناهجهم التاريخية الجدلية كما نجد لدى العروى فى المغرب وطيب تزيى وصادق العظم فى سوريا، وحسام الألومى فى العراق، وحسين مروة ومهدى عامل فى لبنان ومحمود أمين العالم ومحمود إسماعيل فى مصر، وأحمد ماضى وهشام غصيب فى الأردن. بينما نجد فريق ثالث سعى إلى تقديم رؤية من الداخل للفكر العربى باستحداث أدوات منهجية للتعامل مع معطيات الفكر العربى المعاصر مثل: حسن حنفى فى مصر وطه عبدالرحمن فى المغرب.

ونحن لانقص إحصاء جهود المفكرين العرب المعاصرين فنلك مهمة تتجاوز حيز هذه المقدمة، فالاهتمام بالفكر العربي المعاصر ربما يكون الهاجس الرئيسى الذى يشغل عدد كبير من الباحثين والمفكرين العرب مثل: فتحى التريكي ومحمد على الكيسى فى تونس، وعبد السلام بن عبد العالى وسالم يافوت وكمال عبداللطيف وعبدالرازق الدوى فى المغرب، وأحمد برقواوى ويوسف سلامة فى سوريا، وناصيف نصار ومعن زيادة وعلى زيعور وأحمد الأمين فى لبنان. ولاتتسع الصفحات القادمة لذكر المشتغلين بقضايا الفكر العربى المعاصر، بل إننا نزعّم أن اهتمام الجيل التالى جعل من هذا المجال المحور الأولى بالتفكير خاصة فى مصر حيث يتمحور جيل جديد من الباحثين حول هذا الاهتمام نذكر منهم: على مبروك، وحسن طلب ومصطفى النشار ويمنى الخولى ورمضان بسطاويس وأنور مغيث ومجدى عبدالحافظ وصاحب هذه المقدمة.

لنا بصدد الإحصاء كما ذكرت، ولنا أيضاً بصدد التصنيف والتقييم، إننا نشير فقط إلى الاهتمام الكبير الذى توليه الأجيال الحالية للفكر العربى المعاصر ولقضاياها ومناهجها، ونؤكد على جهود عدد كبير من الرواد الذين أسهموا بأشكال متعددة فى تعبيد الطريق وتقديم الرؤى وتعميد المناهج لدراسته منذ أضاء زكى نجيب محمود الطريق بكتابه «تجديد الفكر العربى» وربما قبله فى جوانية عثمان أمين ووجودية عبدالرحمن بدوى.

والحقيقة أننا نهدف فى هذه السلسلة إلى طرح قضية الفكر العربى المعاصر على أوسع نطاق للبحث، آمليّن أن يشارك فى هذا الجهد عدد كبير من الباحثين والمثقفين والمفكرين العرب المعاصرين من أجيال متعددة وبمناهج متباينة، وذلك من خلال القضايا الأساسية التى طرحها الرواد والمناهج التى قدموها. فهذه السلسلة التى أشرف اليوم بتقديمها للقارئ العربى والتى تحمل عنوان **رواد الفكر العربى المعاصر** تسعى إلى تحقيق ثلاثة أهداف أساسية ربما تزداد فى أعمالنا التالية:

* الأول: هو جعل الفكر العربى المعاصر، أو الخطاب الفلسفى العربى - أو، ولما الخشية - الفلسفة العربية المعاصرة موضوعاً للتفكير والبحث من حيث كونه مجالاً يشمل إنتاج مجمل المفكرين العرب المعاصرين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية وتوجهاتهم الفلسفية.

* الثانى: هو الوقوف أمام إسهامات هؤلاء الرواد بالبحث والتحليل والنقد والتطوير، حيث نرى من وجهة النظر المعرفية الخالصة، أن جهود هؤلاء الرواد جديرة بالاستحقاق

ومن حقهم ومن واجبنا أن نناقش ما قدموه ليس بدافع التكريم والمجاملة أو الرفض والاستبعاد، بل انطلاقاً من قضية أساسية هي أننا في دراستنا لهؤلاء الأعلام أمثال: حسن حنفى، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، عبدالله العروى، محمد عابد الجابرى، عبدالرحمن بدوى ويحى هويدى وأنور عبدالملك ومصطفى صفوان وفؤاد زكريا وأميرة مطر وغيرهم. نعى لإقامة ما يمكن أن يسمى بحوار الأجيال. حاول شليب أن يؤرخ تحت عنوان «الفلاسفة الأحياء» لكثير من الفلاسفة الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم، وكذلك فعل جارودى فى نظرات أو منظورات حول الإنسان، حيث يعرض لأهم الاتجاهات الفلسفية عبر دعائها أو تمثيلها من الفلسفة، وفتح المجال لأن يعقب كل منهم حول ما كتب عنه. فهذه قيمة كبرى، أقصد تكريم الرواد بالحوار معهم. وللتكريم عندنا مفهوم واضح ومحدد، هو الحوار مع الأفكار والرؤى التى اجتهد أعلام فكرنا المعاصر فى طرحها بالتحليل النقدي للقضايا التى تعاملوا معها، وهذا هو التكريم الحقيقى.

والهدف الثالث: هو محاولة إيجاد حركة نقدية جادة نشعر بافتقارها؛ حيث كاد الباحث والمفكر لا يلتفت إلى عمل زميل له فى المعهد أو الجامعة التى يعملان بها، فالمتابعة أصبحت شبه معدومة، والتعالى على إنتاج الأقران أو على الأقل عدم الاهتمام أو حتى الانتباه إليه أصبح سمة عامة لدى عدد كبير من العاملين بحقل الدراسات الفلسفية، ومن هنا اختفى أو كاد ما يمكن أن يسمى بالتراكم المعرفى، وكل منا يبدأ من نقطة الصفر. وكما يتضح من السياق أننا نتعامل مع هؤلاء الرواد أيما كانت اتجاهاتهم ومناهجهم من خلال التحليل الاستمولوجى لما قدموه دون اتخاذ أى موقف مسبق من اتجاهاتهم الفلسفية. حيث يشارك فى كل عمل من هذه السلسلة مجموعة متنوعة من الأساتذة من مختلف الأنظار العربية ومن مختلف المدارس الفكرية؛ ولا يتدخل المشرقون على هذه السلسلة بأى نوع من أنواع التداخل أو التوجيه أو التعديل، ومن هنا فإن كل مشارك مسئول عن إسهامه، وما مهمة المحرر سوى التنسيق فى إطار الأهداف التى أشرنا إليها توأ. وهذا لا يمنع مستقبلاً من أن نحدد وجهة نظر عامة ورؤية موحدة بين بعض المشاركين فى هذه السلسلة، نحدد نظرة جماعية أو تؤسس جماعة أو اتجاه له منهجه فى التعامل كفريق مع قضايا الفكر والواقع العربى المعاصر.

وقد ظهرت فكرة هذه السلسلة من خلال عدد من الزملاء الذين جمعتهم هموم مشتركة، ودون الإشارة إلى أسماء معينة - حتى لا تفسر هذه الإشارة تفسيراً غير مقصود -

فإن الهدف هو تقديم قيمة أخلاقية فى المقام الأول هى الوفاء للأساتذة الذين - كل على طريقته - مهدوا الطريق للبحث الفلسفى. ومحاولة تخطى كثير من العقبات والصعاب التى يستشعرها الباحثون الجدد فى مصر، والتى تحول دون إسهامهم الحقيقى الجاد فى القضايا المطروحة على الساحة العربية، فالببحث الفلسفى فى مصر مازال مستمراً على الرغم من الانشغال المهلك فى قضايا التدريس وغياب الناشر الجاد أو ظهور مراكز ثقافة ونشر خارج القاهرة تهتم بالعناوين الرائجة واللهات خلف ما تنتجه المطابع الأوروبية والفرنسية خاصة. وبالطبع لانود بهذا الحديث إعطاء سمة قطرية لهذا الجهد، بل دفع اتهام الباحثين الجدد فى مصر عن المتابعة لما يجرى فى مجال الفكر العربى والثقافة العربية بل اتهامهم بالتوقف عن البحث أساساً.

كان الهدف من هذه السلسلة والدافع إليها هو طرح قضايا الفكر العربى المعاصر بشكل جماعى تأملياً بجهود الأستاذ محمود أمين العالم الذى يناضل فى إصدار مجلته الهامة **قضايا فكرية** بشكل مستقل تماماً عن أية جهة أو مؤسسة، وهذا العمل نموذج جاد أصيل تمنى أن يظهر بصور متعددة بعد توقف عدد كبير من الدوريات العزبية ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية.

ولعدم تكرار الجهود اخترنا مدخلنا الرواد والأعلام المعاصرين الأحياء لنتناقل من خلالهم القضايا الفكرية التى تشغل المثقف العربى. والدافع الثالث كان العمل الجماعى، الذى يقوم به فريق عمل ثابت فى بقية أجزاء هذه السلسلة أو متغير، فالعمل الجماعى مفقود تماماً فى حياتنا الثقافية ويلاقى العديد من الصعوبات، وتجربة الجمعية الفلسفية العربية دليل على العمل الجماعى الناجح، ودليل أيضاً على الصعوبات الجمة التى يواجهها العمل الجماعى المستقل عن أية هيئة أو مؤسسة. وقد أردنا لعملنا هذا أن يكون جماعياً وعربياً ومتنووعاً وقد يمتد فى المستقبل ليشمل باحثين مسلمين غير عرب أو باحثين غربيين ذوى اهتمام بالفكر العربى.

هذا عن السلسلة، فماذا عن هذا العمل؟

إن تخصيص الكتاب الأول «حول الأنا والآخر: قراءة فلسفية وسياسية فى فكر حسن حنفى» لمناقشة ما طرحه د. حنفى من أطروحات أثارت - ولا زالت تثير الجدل - معارك فكرية عديدة، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة فى الكتابات الفلسفية

العربية المعاصرة، فليس حسن حنفى مفكراً أكاديمياً أو أستاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفى. وقد تجسد ذلك فى دوره المهم فى الجمعية الفلسفية المصرية، وذلك حين أعاد تأسيس الجمعية التى قامت فى الأربعينيات على جهود إبراهيم مدكور وعلى عبد الواحد وافى وعثمان أمين، حينما كاد نشاط الجمعية أن يتوقف. إن ما قام به حنفى وزملاؤه من جهد فى إحياء الجمعية، وتجميع معظم العاملين بالفلسفة فى مصر، وإصدار مجلتها السنوية التى نرجو أن تتحول إلى نصف سنوية قريباً، ماتبع ذلك من ندوات شهرية وسنوية، أوجد بدايات حركة فلسفية جادة، والسعى لتطوير هذه الحركة، ودعم هذه الجمعية يحتاج ليس فقط إلى التنويه بل الدراسة التى ليس مجالها هذه المقدمة، بل أشير فقط إلى أن حنفى بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التى أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا فى تكريم حنفى تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام الستينى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقى لفكره وأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا فى الطريقة التى نراها أنسب فى التعامل مع المفكرين، ليس المدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسمى إلى المفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولسنا أتباعاً لحنفى على الرغم من أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض مايطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالى كمفكر عربى معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أى فرد آخر على طرح قضاياها والدفاع عنها. ومن يتابع ميمنار الاثنين بقسم الفلسفة بأداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً؛ القضايا العلمية الجادة، الحوار المعرفى المستنير، نقد الجليل الجديد من الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمى يختلف عن الهجوم والرفض والتفكير والاستبعاد الذى كاد أن يصبح سمة أساسية لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التكفير والاتهام، ليس مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

ومن يطالع أسماء الرواد الذين نستعد من الآن لتناول إنجازاتهم بالحوار النقدى أمثال: عبد الرحمن بدوى، ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم والعروى والجابرى وغيرهم يدرك أن عملنا هو محاولة متواضعة تماماً لإيفاء أعلام الفكر العربى الأحياء قدر قليل مما

يستحقون، فكثيراً ما يكون التقدير بعد فوات الأوان، لكننا ندرك أن الفكر مع ارتباطه بالواقع التاريخي والاجتماعي له خصوصيته المتميزة وأن الأفكار تحيا وتستمر بالنقاش والحوار، وأن المتابعة النقدية لجهود الرواد الأحياء تتيح التفاعل الحى داخل الثقافة العربية المعاصرة والفكر العربى الفلسفى المعاصر، وتدفع بالفلسفة إلى الأمام فتحزن نقدر جهود كل هؤلاء الأعلام، لكننا قبل ذلك وبعده نقدر الفلسفة كما نفهمها، وكما يفهمها كل مفكر فهى النتاج الواعى للتفاعل الحى بين المفكرين وقضايا واقعهم التاريخي والاجتماعي.

ومن هنا فنحن نرحب بأية إضافة أو فكرة يقدمها زميل لتدعيم منطرحه من أفكار فى إطار هذا الجهد لتكريم رواد فكرنا العربى المعاصر. هذه السلسلة وهذا العمل مفتوح لكل من يضيف إلى رصيد الفكر العربى؛ تحديداً لمجاله وتديقاً لمعناه وتحليلاً لقضاياها وحواراً لرواده. وكانت فكرة حسن حنفى حين أطلعناه على مخطط العمل ككل - قبل أن يرى الأبحاث، التى لم يرها حتى الآن - أن هذا الهدف يثرى بالنقد والتطوير فهذا هو التقدير الحق.

هنا علينا أن نشير إلى مسألة مهمة هدفنا إليها وإن لم نتحقق فى هذا العمل، نظرناها للنقاش رغبة فى أن نتحقق فى المجلدات التالية وهى أن يقوم كل مفكر بالتعقيب على مختلف الدراسات التى تناولت جوانب فكره أو تقديم بيان عام لتطوره الفكرى أو موقعه الفلسفى الحالى. وكم كنا نود تحقيق هذه الفكرة فى هذا المجلد الأول إلا أننا تركنا أمر تنفيذها مرهوناً بموافقة الرائد الذى نعرض لجهوده، وقد حالت موافقة حسن حنفى، الذى أراد أن يكون العمل تعبيراً عن مواقف المشاركين فيه وشهاداتهم على فكره أكثر من كونه سجلاً وجدلاً، ومن هنا لم نستطع تحقيق هذه الفكرة فى المجلد الحالى.

ونظراً لأن هذه المجلدات، العمل الحالى وماسليه يناقش قضايا الفكر العربى المعاصر انطلاقاً من جهود أعلام مفكرينا فقد كان خيارنا أن تكون الدراسات جميعها فى القضايا التى طرحها المفكر، أى تدور حول كتابات المفكر وعن فكره، لذا استبعدنا تماماً - إلا فى حالات نادرة - الدراسات المهداة إلى المفكر فهى خارج الإطار المرسوم لحدود هذه المجلدات. كما جعلنا المعيار العلمى هو الأساس الذى نحدد بناء عليه الإسهامات المدرجة فى هذه السلسلة، بصرف النظر عن مواقف أصحابها تجاه القضايا التى تطرحها أعمال الرائد موضوع الدراسة. وفى حالات محدودة للغاية توقفنا أمام بعض الإسهامات التى تخرج عن الإطار المحدد هنا. كما أننا اضطررنا خلال عملنا هذا، وفى هذه التجربة الأولى، رغبة منا فى إسهام مفكرين من اتجاهات متعددة إلى تأجيل صدور العمل أكثر من مرة، فقد حالت

ظروف عديدة دون ذلك منها؛ وجود عدد من المسهمين خارج مصر في أقطار مختلفة كان الاتصال ببعضها صعباً في العراق ولبنان وفرنسا وجنوب أفريقيا. ومنها زيادة المقالات إلى درجة أننا فكرنا في إصدار هذا العمل الأول في جزئين أحدهما خاص بالدراسات العربية والآخر باللغات الأخرى، كما فكرنا في ضغط المقالات أو استبعاد بعض المقالات نظراً لظروف النشر وتحديد حجم العمل بعدد معين من الصفحات، ومنها صعوبة التوفيق بين الناشر وبين بعض دور النشر العربية - التي تحمست للموضوع لإصدار طبعتين إحداها مصرية والأخرى عربية. ولكن هانحن أخيراً نتقدم للقارئ والباحث والمثقف العربي بهذا المجلد الأول من سلسلة رواد الفكر العربي المعاصر حول: «جلد الأنا والآخر: قراءات في فكر حسن حنفي» آمليين أن تكون الاستجابة له دافعاً لنا في إصدار المجلد الثاني حول جهود الأستاذ محمود أمين العالم بمناسبة اليوبيل الماسي لميلاده الذي احتفلنا به في فبراير ١٩٩٧؛ والذي نرى منذ طرحنا فكرة إصدار مجلد عنه على الزملاء والأصدقاء في مؤخر الجمعية الفلسفية العربية الرابع في عمان نوفمبر ١٩٩٥ أنه يستحق أكثر من تكريم، وقد أسعدنا أن بعض من أرسلنا لهم بخطابات المشاركة تحمسوا هم بدورهم بعد وصول هذه الخطابات لهم وبعد حديثنا معهم لتكريم العالم في صورة ندوات موسعة أو كتب تذكارية تصدر عن هيئات أو مؤسسات رسمية، فهذا يؤكد صواب فكرتنا وتحمس الجهات المختلفة لها مما يجعلنا نكرر أن كل واحد من هؤلاء الأعلام يستحق أكثر من تكريم، وأن التكريم الرسمي لا يلغى التقدير العلمي بل يؤكد أنه يستحق أكثر من تكريم، وأن التكريم محمود أمين لا يقل عن أي تكريم آخر وربما يزيد لأنه يؤكد على دور العالم الفكري والثقافي والوطني الذي قام به. وإن كانت بساطة الرجل وتواضعه يجعلانه يزهد في أي نوع من التكريم الذي يستحقه بالفعل.

وبخصوص هذا الكتاب وموضوعاته والمشاركين فيه نشير بإيجاز إلى أن عدداً كبيراً من الأساتذة العرب وغير العرب رغبوا في المشاركة، منهم الدكتور إبراهيم موسى من جامعة كيب تاون بجنوب أفريقيا الذي قدم دراسة مقارنة لجهود حسن حنفي التحديثية وجهود المفكر الباكستاني المسلم فضل الرحمن، والدكتور علي حسين الجابري من جامعة بغداد بالعراق ود. عبدالقادر بشته من جامعة تونس الأولى، وكذلك الدكتور السيد ولد أباه من جامعة نواكشوط من موريتانيا والدكتور محمد جمعة من سوريا بالإضافة إلى الأساتذة والزملاء المصريين الذين تخصصوا في مجال البحث الفلسفي، وكذلك الدراسات القانونية مثل المفكر القومي المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة، أو تخصصوا في الدراسات

الأدبية مثل الدكتور عبد المنعم تليمة أو الدراسات النفسية الدكتور حسين عبدالقادر أو من شغلوا بقضايا العلم وتاريخه د. رشدى راشد مركز أبحاث تاريخ الرياضيات بباريس، وفلسفة العلوم ومناهج البحث د. علا أنور المركز القومي للبحوث أو قضايا النقد والإبداع الفنى والأدبى د. فاضل الأسود.

وقد قسمنا العمل الحالى محاور ثلاثة أساسية تدرج داخلها الأبحاث المختلفة وهى:

* الموقف من التراث.

* الموقف من الغرب.

* الموقف من الواقع.

وجاء هذا التقسيم انطلاقاً من كتابات حسن حنفى نفسها، وقد كنا فى قليل جداً من الأحيان نشعر بتداخل بعض الدرامات فى أكثر من محور إلا أن الاتجاه العام للدراسة كان الأساس فى إدراجها فى إطار هذا المحور أو ذاك. نشير على وجه الخصوص إلى دراستى الدكتور رشدى راشد التى كتبها أصلاً بالفرنسية وترجمها الزميل فؤاد السعيد إلى العربية ودراسة د. عبدالقادر بشتة حيث فضلنا وضعهما ملاحق فى هذا المجلد حرصاً منا ومنهم على المشاركة فى تكريم حسن حنفى.

وفى ختام هذا التقديم نتوجه بالشكر لكل من أسهم معنا فى هذا المجلد سواء تمكنا من نشر إسهامه أم حالت ظروفنا من التشرف بنشرها فى هذا العمل، بخاصة الدراسات التى جاءتنا بلغات مختلفة والتى نتمنى مشاركة أصحابها لنا أعمالنا القادمة، كما نتوجه بالشكر للناسخ الشاب محمد مدبولى الذى تحمس للغاية لهذا العمل وهذه السلسلة وقدم كل الإمكانيات لتظهر بهذه الصورة.

لم أتناول فى هذه المقدمة كل المسهمين ولم أعرض للدرامات المتنوعة التى قدمت، فقد يؤدى ذلك الحديث عن كل عمل على حدة، مما يبعد القراء ولو قليلاً عن مواجهة القضايا المثارة فى هذا العمل، وأنا أتمنى أن يواجه القارئ من خلال الصفحات القادمة ليس فقط مواقف أصحابها بل قضايا الفكر العربى ويشارك معنا فى هذا الحوار، الذى يعد هذا المجلد أول حلقاته حتى تسع الحلقات وتفتح على الواقع العربى المعاصر بكل تعقيداته ومشكلاته المتداخلة. لعل الفكر ينبى لنا طريقاً نحن والقراء.

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية

شبرا - يناير ١٩٩٧

القسم الأول
الموقف من التراث
(الأنبا)

التنوير والتأصيل

قراءة في بعض أعمال حسن حنفى

السيد ولد أباه (*)

«أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وارعى مصالح الناس» (**)

كنا فى دراسة سابقة قد توقفنا طويلاً عند «اشكالية التنوير» فى فضائه الغربى الأصيل ومنطلقاته المفهومية المؤسسة له؛ ومن ثم رصدنا امتداداته فى مختلف تيارات الفكر العربى المعاصر^(١).

فمما لا يقبل محامكة أن الحداثة تقوم من حيث أسسها الفكرية والأيدولوجية على قيم التنوير، التى يمكن أن تلخص فى أربعة محددات أساسية هى:

١ - العقلانية : التى ترى فى الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعى يتمثل الوجود، ويصدر الأحكام العقلية حوله، كما تجدد العقلانية فى الطموح العلموى نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الإنسان على الطبيعة» كما تجدد فى التقنية رؤية للوجود.

٢ - التاريخانية : أى أن الحداثة قامت على معقولة التحول، وأفضت إلى تصور حركى للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم وييسر به كسلاح أيدولوجى.

(*) جامعة أنوكشوط - موريتانيا

(**) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٨) مج ١ - ص ٤٠ - ص ٤١.

(١) انظر: السيد ولد أباه، «أزمة التنوير فى المشروع الثقافى العربى المعاصر - إشكالية نقد العقل نموذجاً - المستقبل العربى» السنة ١٣.

المعد ١٤٥ (آثار/ مارس ١٩٩١)

٣ - الحرية : كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الانسان فى تقرير شئونه المدنية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً منطلقاً للتعبة الايديولوجية.

٤ - العلمانية : أى فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزاع القدسية عن النصوص المقدسة، وفى مقابل ذلك الانطلاق من «الانسان» كمفهوم مرجعى للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقى والسياسى.^(١) من الجلى إذن، أن الاشكالية النهضة فى الفكر العربى الحديث ظلت محكومة بالافق التنويرى، حتى فى جوانبها الأكثر معارضة للتغريب والتحديث.

ولعل الأمر يرجع أساساً إلى كون إشكالية النهضة هى فى جوهرها إشكالية تاريخية، بمعنى أنها تحيل إلى أرضية المواجهة التاريخية بين موقفين حضاريين متصارعين ومختلفين فى زمنها الثقافى.

أحدهما غالب مهيمن، وثانيهما منهزم يرجع طرفه إلى الوراء. إنها الوضعية التى ولدت بقوة سؤال ارسلان: «لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟»

وقد أفضى السؤال إلى اجابات شتى تلتقى فى تقديم الحل التنويرى، وإن اختلفت فى النهج والمنطلقات وتصور الآخر^(٢).

بعبارة أخرى، لقد طغى على الفكر النهضةى هاجس البحث عن «إدراك ركب الحضارة». والأخذ بأسباب التقدم البشرى سواء كان ذلك التقدم يتم بالقطيعة مع الماضى والانفصال عنه أم يكون بالرجوع إلى أسسه «النقية الخالصة» ذلك «أن التمدن الأوروبى تدفق سيلة فى الأرض. فلا يعارضه شىء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»^(٣).

(١) انظر: المصدر نفسه ص ٣٩، و: Max Ulorheimer T. Adorno. La Dialectique de la Raison (Paris: Gallimard, 1983), et Juren Habermas, le Discours Philosophique de la Modernité (Paris: Gallimard, 1988)

(٢) حول فكر النهضة انظر: البرت فضل حوراني «الفكر العربى فى عصر النهضة» ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة إلى العربية كريم عزقول، ط ٣ (بيروت - دار النهار للنشر، ١٩٧٧) على أولميسيل «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥)، محمد عابد الجابرى «الخطاب العربى المعاصر»، «دراسة تحليلية نقدية» (بيروت - دار الطليعة ١٩٨٥) Anouar Abdel Malak, Ideologie et Renaissance Nationale: L'Egypte Moderne (Paris: Anthropos, 1969).

(٣) خير الدين التوسى، «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» تحقيق معن زيادة (بيروت - د. ن. ١٩٧٨) نقلا عن برهان غليون، «اعتقال العقل»، «مجلة الثقافة العربية بين السلفية والتبعة» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥)، ص ١٧٧.

وهكذا تشكلت لدى الوعي النهضوى مفارقة العدو - النموذج أى الخصم التاريخى المتفوق علمياً وتقنياً ومؤسسياً الذى لا بد من اللحاق به مع التمسك بالقيم الروحية والثقافية، وإن اقتضى الأمر تأويلها وتجديدها، ذلك أن القضية التى شغلت مفكرى النهضة «تدور حول هذا السؤال: كيف للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم»^(١).

إنه السؤال الذى يطرحه بحدته المشروع الإصلاحى لدى كل من محمد عبده والأفغانى: ويقوم هذا المشروع على تصورين مترابطين عضويًا:

• **أولهما:** إرجاع أسس التقدم والتطور العلمى إلى أصول اسلامية، باعتبار أن الغرب قد استمد جذور نهضته وحضارته من الإسلام ومن تراث العرب.

• **وثانيهما:** تبيان أن الإسلام الصحيح هو الذى لا يناقض المدنية الحديثة، بل هو فى جوهره انسجام كامل معها، وإن ممارسة الإسلام اليوم لا تعبر فى شئ عن حقيقته وجوهره، بل هى ممارسة منحطة متولدة عن تخلف المسلمين وبقائهم فترات طويلة ضحايا الاستبداد والجهل.

فالأفغانى حاول إثبات أن «جوهر الإسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها»، وقد نظر إلى الإسلام نظرة فلسفية غير لاهوتية، موحدًا بين الفلسفة الحديثة والنبوة معتبراً «أن الغاية من اعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية انسانية مزدهرة فى كل نواحيها»^(٢).

أما محمد عبده فكانت إشكاليته هى: «كيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغى للمجتمع الإسلامى أن يكون عليه وبين ما بات عليه فى الواقع؟».

وقد وجد أن الجواب الوحيد على هذا السؤال هو «الاعتراف بالحاجة إلى التغير وربط هذا التغير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن هذا التغير الحاصل ليس مما يجيزه الإسلام فحسب. بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وإن الإسلام يمكنه أن يشكل فى الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغير والرقابة السليمة عليه»^(٣).

(١) حوراثى «الفكر العربى فى عصر النهضة» (١٧٩٨ - ١٩٣٩ ص ١٢١).

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٤.

(٣) المصدر نفسه ص ١٧٢ - ١٧٣.

وهكذا أفضت المفارقة الأولى في سؤال النهضة (مفارقة العدو - النموذج) إلى مفارقة ثانية حادة هي مفارقة اكتشاف «التقدم» في نموذج الماضي:

أى تأكيد أن الأخذ بأسباب المدنية والتقدم مرهون بالرجوع إلى الأصول الصحيحة التى هى فى جوهرها متماهية مع الحاضر الغربى، أى أن فكرة التقدم قد وظفت فى اتجاه معاكس لوظيفتها فى المشروع الثقافى الغربى المتجه نحو المستقبل، من خلال التأكيد أن الغرب قد تقدم «لأنه أخذ أسس «التقدم» منا أو من عندنا».

ومن هنا نتيجة مضمرة سرعان ما يتم التصريح بها وهى أنه لكى يتحقق التقدم: لا بد من أن نعود إلى «أسس التقدم التى أخذت منا... إلى «الأصول». ومن هنا يصبح التقدم يعنى الاتجاه نحو الماضى^(١).

لقد أفضى هذا المازق إلى الثنائية الحادة التى تهيمن على الفكر العربى المعاصر وهى إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتحديث التى قسمت الفكر العربى المعاصر إلى:

موقف «هوى»: يكرس الدفاع عن الهوية ويذود عن قلعتها التاريخية ضد خطر «المذاهب المستوردة» و«الأفكار الهدامة» التى تعمل قوى التغريب على نشرها والتبشير بها^(٢).

وموقف «تحديثى»: يتلخص تشخيصه لحالة التخلف الحضارى لدى العرب والمسلمين فى القول بأن اسباب تلك الحالة ترجع إلى التمسك بالمعتقدات الماضوية التى أصبحت تشكل عائقاً معرفياً وإيديولوجياً امام التقدم العلمى والمدنى، ومن ثم وجب نبذها وتبنى قيم الحضارة الحديثة التى هى قيم الغرب المنتصر والمتطور.

لقد بين الجابرى فى كتابه الخطاب العربى المعاصر ملامح وحدة هذين الموقفين من حيث منطلقاتهما وغاياتهما باعتبارهما ينطبعان باللاتاريخية ورسوخ «النموذج - السلف» والنهج القياسى (قياس الغائب على الشاهد) سواء كان الاصل التاريخى الذى يقاس عليه هو الماضى العربى الاسلامى أم الحاضر الغربى.

(١) انظر - محمد عابد الجابرى ضمن المناقشات على أحمد صدى الدجاني، «الفكر الغربى والتغير فى المجتمع العربى» ورقة قدمت إلى التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى «الأصالة والمعاصرة» بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت - المركز ١٩٨٥) ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) انظر كتابات الفكر الإسلامى المعاصر وانظر أيضاً مداخلتنا.

فى مقابل هذين التوجهين فى قراءة التراث، برزت فى السنوات الأخيرة مواقف جريئة تختلف فى منهجها، وإن كانت تتفق فى ضرورة الخروج عن المأزق المسدود الذى يقضى إليه كل تصور ينطلق من الثنائية المذكورة (ثنائية الأصالة والمعاصرة)^(١).

فى هذا السياق تحتل أعمال المفكر المصرى حسن حنفى مكانة متميزة من حيث طرافة منهجها وتعدد مناحيها وشموليتها.

كما يتميز حسن حنفى بحرصه على بعث المشروع الإصلاحى من «كبوته» معتبراً نفسه امتداداً طبيعياً لرواد النهضة، مستعيداً بصفة بارزة وحادة الهم التنويرى، متجاوزاً رواسب التمزق والاختلاف التى عصفت به، ولأجل ذلك، يدرشن حنفى حركية النهضة العربية منذ انطلاقها إلى «كبوتها» وتوزعها إلى مواقف متباينة المنحى والتوجه قائلاً:

«بدأت الحركة الإصلاحية على يد الأفغانى مستنيرة تعتمد على العقل خاصة عند محمد عبده... تدعو إلى الأخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة وتدعو إلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية مثلة فى المجالس النيابية... وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجى ووسائل التخلف والطغیان الداخلى، وحاولت توحيد الأمة...»^(٢).

إلا أن هذه الحركة قد خبت، واختارت المنهج التربوى والإصلاح الدينى والخلقى بدل العقلانية النقدية والممارسة النضالية وآلت إلى الهزيمة والاستسلام، كما تجلّى ذلك فى تحالف محمد عبده مع الانكليز بعد مشاركته فى الثورة العرابية «فكان نصفه مستنيراً ونصفه الآخر محافظاً سلفياً»، كما أن محمد رشيد رضا قد انتهى إلى الموقف المستقيل نفسه إذ كرس تحويل الحركة الإصلاحية النهضوية إلى «سلفية معلنة» تستعيد مقولات ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وتنادى بالرجوع إلى الخلافة وترفض الانفتاح على المدنية الحديثة «وتضعف العقل لحساب النبوة».

ثم ظهر حسن البنا امتداداً للحركة السلفية، فأنشأ حركة «الإخوان المسلمين» التى عمدت فى عهدها الأول إلى تنشيط المنهج الإصلاحى وإحياء «حماس الأفغانى ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف»^(٣).

(١) نذكر هنا أعمال الجابرى ومحمد أركون وبرهان غليون.

(٢) حسن حنفى «الحركات الإسلامية فى مصر» (بيروت المؤسسة الإسلامية للنشر ١٩٨٦) ص ٢٤.

(٣) المصدر نفسه. ص ٢٥ - ٢٦.

ثم يبين حنفى كيف تشكل الاتجاه الليبرالى العربى بارتباط وثيق مع الاسلام لدى الطهطاوى الذى حاول اكتشاف المبادئ الليبرالية فى التراث الإسلامى وعمل على ارساء قاعدة حديثة للدولة العربية وللشخصية الوطنية على أساس إسلام متجدد ومتنور. إلا أن هذا التوجه قد انتكس لدى الجيل الثانى من الليبراليين كلطفى السيد وطه حسين والعقاد... فكان أن «خبا الإسلام لصالح الغرب» خصوصاً لدى طه حسين الذى دعى إلى ربط مصر بالغرب مما ولد ردة فعل عنيفة لدى السلفيين. أما العقاد فانتهى إلى تصور سلفى يدعو إلى «الصفاء الأول» أى إعطاء الأولوية للشرع على حساب العقل و«الجمع بين الرومانسية الأدبية والرومانسية الدينية».

وحتى على عبدالرازق وخالد محمد خالد رجعا عن جرائتهما النقدية وتوجههما العلمانى التحديثى، بعد كتابيهما «الإسلام وأصول الحكم»، و«من هنا نبدأ»، مما دعم الاتجاه السلفى وقواه^(١).

أما التيار العلمانى الذى بدأه المسيحيون فى الشام والمهاجرون فى مصر خصوصاً لدى شبلى شميل، ويعقوب صروف، وسلامة موسى... فقد ظهر «كرد فعل على الحركة الاسلامية ودفاعاً عن الأقليات»، وعمل على بث مبادئ القومية والعلمانية والاشتراكية وحقوق الانسان، وبذلك أصبح الغرب النموذج الوحيد للحضارة والمدنية، أما الدين فلا يتدخل خارج علاقة العبد بربه، وهكذا «بدأت النظم العلمانية الغربية كالاشرائية والقومية تظهر كبديل عن النظام الاسلامى. فبدأ الوضع الاجتماعى يتطبع بالتقاليد الغربية ويتعد عن الأصالة الاسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لدى التيار السلفى معارضة منجزات العالم ومظاهر المدنية الحديثة باسم الدين»^(٢).

وهكذا يخلص حسن حنفى من خلال استعراض مسار المشروع النهضوى أنه قد انتهى إلى الانحسار والتفكك، مما نتج منه غزق الأمة إلى تيار أصولى معاد لكل قيم الحداثة والتنوير باسم الدفاع عن تراث الأمة وهويتها، وتيار تغريبى يتخذ من الغرب نموذجاً دون إقامة اعتبار لمميزات الأمة وخصائصها وعمق حضور تراثها.

وقد انتهى إلى القول بأن تجاوز هذه الوضعية الخطيرة مرهون بإعادة بناء المشروع الإصلاحى برمته، و«تحييم» الغرب وإرساء نهج للتعامل معه. وأطلق حنفى على مشروعه

(١) المصدر نفسه. ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٢٩.

الجديد عبارة اليسار الإسلامى، ويحدد هدفه بأنه «مقاومة الاستعمار والتخلف والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين فى الجامعة الإسلامى أو الجامعة الشرقية»^(١).

ويتجلى البعد التضالى الطبقي فى المشروع باعتباره «يعبر عن الأغلبية الصامتة المقهورة بين جماهير المسلمين، ويدافع عن مصالح الناس، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء، وينصر الضعفاء على الأقوياء ويجعل الناس كأستان المشط»^(٢).

كما أن اليسار الإسلامى امتداد طيعى لكل جهود الإصلاح وتوجهات النهضة، إذ هو توطيد «للإصلاح الدينى الذى بدأناه فى المائتى سنة الأخيرة ليس فقط على مستوى مخاطر العصر: الاستعمار والاقطاع والرأسمالية والتخلف الاجتماعى والقهر السياسى، كما هو الحال عند الأفغانى، بل أيضاً على مستوى إعادة بناء الفكر الدينى الإصلاحى ذاته. فلأول مرة منذ ابن رشد فى الفلسفة والمعتزلة فى أصول الدين والشاطبى فى أصول السفة وابن خلدون فى التاريخ وابن تيمية فى السفة، تعاد صياغة التفكير الدينى»^(٣).

إن مشروع اليسار الإسلامى، إذن، ينطبع بالبحث عن أسس جديدة لإرساء منهج الحوار والتواصل بين الحركات الأيديولوجية والسياسية الموجودة فى الساحة، فهو خطاب يجمع بين «الأخوة فى الله، (الإسلاميون)، و«الأخوة فى الوطن» (الماركسيون)، و«الأخوة فى الثورة» (القوميون)، و«الأخوة فى الحرية» (الليبراليون).

ومن هنالك يرسم حنفى برنامجاً سياسياً - ايديولوجياً - محدد المعالم يجعله رسالة اليسار الإسلامى فى أوائل القرن الهجرى الحالى، ويقوم البرنامج على النقاط الأساسية التالية:

- تحقيق مجتمع لا طبقي تسوده العدالة الاجتماعية.
- إرساء الحريات الديمقراطية وضمان التعبير والمشاركة السياسية لكل المواطنين.
- تحرير البلدان الإسلامية المستعمرة ومجابهة الاستغلال الاستعمارى والاستيطان الصهيونى.
- إقامة وحدة إسلامية تجمع كل بلدان العالم الإسلامى تتم على مراحل.
- اعتماد سياسة وطنية غير منحازة ومستقلة عن مناطق النفوذ وسيطرة القوى الكبرى.

(١) انظر: «ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟»، «اليسار الإسلامى» العدد «١» (كانون الثانى/يناير ١٩٨١) ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١ - ص ١٢.

- تدعيم ثورة المستضعفين والمضطهدين في كل مكان^(١).

ولنبادر هنا بملاحظة أن هذا المشروع الحضارى يقوم على أبعاد ثلاثة تتلخص في تعيين مواقف من كل من التراث القديم والتراث الغربى والواقع.

الموقف من التراث القديم

يقدم حسن حنفى تعريفاً إيجابياً للتراث العربى الإسلامى، باعتباره ليس مجرد تراث متحفى أو غط سلوك ماضوى بل هو «نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»^(٢).

فالتراث إذن جزء من الواقع ومن المكونات النفسية للمجتمع، وهو لذا مازال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ويصوغ تصوراتها. فالمجتمع العربى يتميز بأنه مجتمع تراثى لم يتخلص من ماضيه، ولا معنى للتعامل العلمى للمجرد معه على طريقة المستشرقين أى «تكرار ما قيل والجمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختبار... وكان التراث جسم ميت...»^(٣).

ولذا، فإن أى تعامل مع التراث يجب أن يتم من داخل شرعيته، وباستثماره وإعادة تأويله فى ضوء إشكالاتنا الفكرية والايديولوجية الحالية. يقول حنفى:

«إيماننا هو «التراث والتجديد» وإمكانية حل أزمت العصر أو فك رموز العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث... هو المخزون النفسى لدى الجماهير، وهو الأساس النظرى لآبئية الواقع»^(٤).

إلا أن إعادة قراءة التراث الإسلامى يجب أن تتميز فيه بين الجوانب المشرقة المضيفة التى يمكن أن تكون حافزاً للتنهضة والتنوير، والجوانب المظلمة الجامدة التى تشكل عائقاً أمام

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ص ٢٨، وانظر علاقات هذا المشروع بكتاب: أحمد عباس صالح «اليمن واليسار فى الإسلام» (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢).

(٢) انظر: حسن حنفى «التراث والتجديد» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، ص ١١.

(٣) انظر: حسن حنفى «موقفنا الحضارى» ورقة قدمت إلى: الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمتها الجامعة الأردنية (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥)، ص ١٦.

(٤) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» مج ١، ص ٧.

مشروع التجديد والتحديث، ومن هنا التمييز داخل تاريخ الفكر الإسلامى بين اليسار واليمين.

«فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة لها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الإشراقية الفيزية عند الفارابى وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين: فالملكية التى تقوم على المصالح المرسله يسار والفقه الافتراضى عند الحنفية يمين؛ وفى التفسير، التفسير بالعقول يسار والتفسير بالماثور يمين والحسن سيد الشهداء يسار ويزيد والأمويون يمين»^(١). إلا أنه يشير إلى أن التراث الإسلامى الحالى هو تراث الغالب، أى أيديولوجيا السلطة المتحكمة فى مقابل حركات المعارضة التى تمّ قمعها وإقصاءها كالمعتزلة والخوارج^(٢) ولذا وجب أن تكون رسالة «اليسار الإسلامى» الكشف عن الجوانب المهمشة من النصوص التراثية، بل أكثر من ذلك يتعين تثوير التراث وتحويله من مستواه الميتافيزيقى حتى يصبح لاهوت أرض وإيديولوجيا وطنية ثورية تعكس هموم الجماهير وتطلعات المستضعفين، إن هدفه إذن كما يقول حنفى: «تحويل الإلهيات إلى فكر نظرى، ثم تحويل الفكر النظرى إلى أيديولوجيا سياسية اقتصادية واضحة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة عقلية علمية صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الأيديولوجيات ويصبح هذا البرنامج دليلاً للعمل الثورى»^(٣).

ذلك أن المهم ليس فهم العالم وتقديم تصور سليم له، بل تغييره وإحكام السيطرة عليه. إن الواقع الفكرى اليوم - حسب حنفى - لا يتطلب لاهوتاً جديداً يدافع عن الله، بل المهم هو الدفاع عن الأرض:

«فإذا كان الله قد تمّ الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا فى قضيتهم إثباتاً للتزيه، فإننا ندافع عن الأمة التى اعترأها التفتت وأنهكها الضياع، وتوالت عليها الهزائم، وانتابها العجز، وعمها القعود... فإذا دافع القدماء عن الله نظراً لأنه كان مظنة الخطر والهجوم فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة، رقعة وثروة. إن ما يتطلبه حسن حنفى فى الموقف

(١) «اليسار الإسلامى» العدد ١٦ (كانون الثانى/ يناير ١٩٨١) ص ٨.

(٢) انظر: حسن حنفى «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجدلنا المعاصر»، «الستيل العربى» السنة ١١ العدد ٥٥ (كانون الثانى/ يناير ١٩٧٩).

(٣) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» مج ١ - ص ٣٠ انظر أيضاً حسن حنفى «ماذا تعنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» «قضايا معاصرة» (القاهرة - دار الفكر العربى ١٩٧٦) ج ١.

من التراث القديم يتلخص فى المقتضيات التالية :

- تحويل «الفكر إلى واقع والتراث إلى حياة والفلسفة إلى رسالة والعلم إلى قضية» .
- نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم فى الداخل والخارج (إبراز نشأة تراث السلطة وكيف تم تهميش تراث المعارضة).
- إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة .
- «وقف التغريب» لدى الفئة المثقفة التى انفصلت عن التراث لأنه لم يلب حاجاتها .
- محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير .
- تجنيد الجماهير «لأخذ مصيرها بيدها لتحقيق التحالف بين سلطة العنف وسلطة الثقافة»^(١).

إن هذه المقتضيات هى ما يدفع حسن حنفى إلى إرساء نهج تأويلى يضمن إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول:

إذ لابد من إقامة موسيولوجيا تاريخية للفكر الإسلامى للكشف عن الجنور السوسيو - ايديولوجية للإشكالات العقائدية والثقافية - إلا أن تحويل العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية ليس سوى خطوة نحو موقف أكثر جذرية يكمن فى «الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير أى من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»^(٢).

أو بعبارة أخرى، إن مشروع «التراث والتجديد» هو فى النهاية «تحويل الوحى من علوم حضارية إلى ايديولوجية، أو ببساطة تحويل الوحى إلى ايديولوجية»^(٣).

الموقف من التراث الغربى

يرى حسن حنفى أن الانفتاح على الغرب كان مبرراً نتيجة الصدام الحضارى القائم وتحدى المدينة الغربية. إلا أن هذه الظاهرة تحولت إلى استلاب وتقليد أعمى، ويلخص

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» ص ٢٨ - ص ٢٩ انظر أيضا «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار»، «نفسايا عربية» السنة «٦٦» العدد «٥٥» (الطبعة/ سبتمبر ١٩٧٩).

(٢) حنفى «التراث والتجديد» ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

حنفى أسس التغريب فى العناصر التالية:

- «اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضارى».
- النظر إلى الغرب كممثل للإنسانية جمعاء، بحيث تكون أوروبا الحلقة المركزية فيه.
- اعتبار الغرب المعلم الأبدى، وباقى أطراف العالم فى موقع الهامش إزاءه.
- رد كل ابداع ذاتى لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب.
- أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة.
- تحويل ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية.
- إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب.
- خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوروبية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله^(١).
- ومن هنا ضرورة تحجيم الغرب ورده إلى أصوله التاريخية المحدودة، بتحليل مسار وعيه وفضح طموحه الكليانى، ويتم ذلك من خلال إنشاء علم جديد يدعو الاستغراب فى مقابل الاستشراق.
- «باعتبار أن الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها، ويكون موقفنا من التراث الغربى هو تعبير عن وعينا بهذا العالم ومادته الأساسية»^(٢).
- وهكذا سيعمل علم الاستغراب على الكشف عن خصائص العقلية الأوروبية، وحصرها فى العناصر التالية:
- انها عقلية «وحيدة الجانب يتقصها التكامل والتوازن، تقوم على التعارض والاختلاف وتعجز عن الإدراك الشامل للظواهر.
- أنها عقلية ثنائية: محكومة بهاجس الفصل بين الجوهر والعرض والقبلى والبعدى والفكر والواقع...

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» ص ٣٠ - ص ٣١.

(٢) حسن حنفى «فى الفكر الغربى المعاصر» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٢)، ص ١٤.

- أنها خاضعة لروح التغيير والجدّة: لغياب النظرة المتكاملة ونتيجة التحولات والقطائع العلمية المطردة.

- ضحالة وذاتية تصورها للآخر، هشاشته وعدم موضوعيته^(١).

وهكذا يرجع حسن حنفى إلى نظرية هوسرل القائلة باكتمال الشعور الأوروبي ووصوله إلى النهاية والتأزم، مما يستدعى البحث عن أسس بناء عقلانية جديدة خارج النموذج الغربى. إن حركة التحرر العلمى « فى بلدان العالم الثالث هى وحدها التى يمكن ان تقدم هذه الرؤية الجديدة القائمة على العدالة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وحرياته - تلك هى المثل التى قامت عليها الحداثة الغربية، ولكنها تخلت عنها. اليوم وهى فى «فترة شيخوختها بعد أن تعبت وهرمت» - إن المطلوب هو إرساء فلسفة جديدة للتاريخ «تكون الحضارة الأوروبية فيها جزءاً من الماضى، وتوضع فى مكانها فى تاريخ الإنسانية العام، وتكون الحضارة الأوروبية إحدى حلقاتها وليست ممثلة لها»^(٢).

إن نقد التغريب والدعوة إلى تحجيم الغرب، بصاحبهما بصفة جلية الرجوع إلى منابع التنوير الغربى: «فقد تكون فلسفة التنوير، من حيث هى قضاء على الخرافة هى ما نحتاجه أكثر فى عصرنا هذا من إيمان بالإنسان وبناء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسى»^(٣).

ويتحدد مجال الاستفادة من هذه الفلسفات بحسب ما توفره الدراسات التالية:

- النقد التاريخى للكتابات المقدسة (سبينوزا، فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر، المجددون الكاثوليك فى القرن العشرين). ويقوم هذا النقد أساساً على مقولات وقوانين علم النفس الاجتماعى.

- تاريخ الأديان المقارن: أى الدراسة الاجتماعية للظواهر الدينية.

- المقاربة الإنسانية للدين (علم النفس الدينى، علم الاجتماع الدينى، علم الاقتصاد الدينى).

(١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

- دراسة الحركات العلمانية والإنسانية التي اعتبرت معارضة للدين، وإن كانت في الحقيقة دفاعاً عن العقل والحرية والثورة^(١).

من هنا كانت الجهود الهامة التي بذلها حنفى في ترجمة بعض نصوص التنوير الغربى والتعريف بها مثل: غماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط

- مابينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة - دار الطليعة ١٩٨١.

- لسنغ: تربية الجنس البشرى - دار التنوير ١٩٨١.

- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود - دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧.

فالرجوع إلى فلسفات التنوير تمليه وضعية الهزيمة (١٩٦٧) التي تعيشها، والتي تتأبى من كوننا «حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعى ثورى».

فحركة التنوير هي وريثة حركة الإصلاح الدينى التي دعت إلى نقد النصوص المقدسة وأكدت حرية تفسيرها، وانطلقت من الإنسان وأثبتت استقلاليته وإرادته، كما أنها هي الوريث الطبعى لعقلانية القرن السابع عشر بامتداداتها الفكرية والاجتماعية والفنية والقانونية.

فلسفة التنوير «هى التى ستصبح فى القرن التالى فلسفة علم وفلسفة تاريخ، والتى ستحول إلى ثورة اجتماعية ونهضة صناعية، وتصبح دعامة الحضارة الأوروبية الحديثة وفلسفتها الليبرالية»^(٢).

إن الأهمية الكبرى لفلسفات التنوير تكمن أساساً فى تحليل الشعور الدينى بأبعاده الثلاثة: الشعور التاريخى والشعور الفكرى والشعور العملى^(٣).

الموقف من الواقع

يتعلق الأمر هنا «بالواقع الذى نعيش فيه والذى نحتويه فى شعورنا عن وعى أو عن لا وعى»^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢) مقدمة حسن حنفى لكتاب «لنج تربية الجنس البشرى» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، ص ١٥.

(٣) مقدمة حسن حنفى لكتاب «مابينوزا» «رسالة فى اللاهوت والسياسة» (بيروت - دار الطليعة ١٩٨١)، ص ٢٦.

(٤) حنفى «موقفنا الحضارى»، ص ١٥.

فإهمال هذا البعد هو الذى يؤدى إلى السلوك المثلثى، وانفصام الفكر عن الواقع، مما يحول دون بروز المثقف العضوى الملتزم بقضايا المجتمع وبتغييره.

إن صياغة هذا الموقف من الواقع هو شرط تحقيق أهداف المشروع القومى الحضارى التى تلخص فى ما يلى:

- «تحرير الأراضى العربية من الاحتلال والغزو».
- «إعادة توزيع الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقي».
- «تحقيق الحرية والديمقراطية فى مواجهة القهر والطغيان».
- «تحقيق الوحدة فى مواجهة التجزئة».
- «تحقيق الهوية فى مواجهة التغريب».
- «تحقيق التقدم فى مواجهة التخلف».
- «تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة»^(١).

نلاحظ، إذن، من خلال هذا الاستعراض لأهم أطروحات فكر حسن حنفى، أن هذا الفكر محكوم بهاجس إعادة تأسيس إشكالية النهضة، وفقاً لمقتضيات مرحلة ما بعد هزيمة (١٩٦٧م)، التى كشفت - مع ما تلاها من أحداث وتحولات - عن الطريق المسدود الذى وصل إليه المشروع التحديثى بصيغته المختلفة: الليبرالية والاشتراكية الشورية، وهو ما مهد الطريق لاكتساح الساحة من طرف «التيار السلفى الأصولى» الذى يشكل النقيض المباشر للنهج التنويرى ذاته.

والادعى من ذلك أن الساحة العربية قد أضحت أرضية لصراعات حادة بين مختلف التيارات الفكرية والأيدىولوجية. فتمزقت الأمة، وضاعت توجهاتها وأهدافها.

لذا؛ كان حرص حنفى على إعادة بناء المشروع التنويرى وفقاً لأمس تضمن إجماع القوى الوطنية والقومية والإسلامية.

ولن يتم ذلك إلا من داخل التراث ذاته، لتحويله إلى «ثورة» تحقق أهداف الأمة المتفق

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

عليها، ومن ثم توجب نقل الصراع إلى أرضية الفكر العربى القديم للوقوف مع «تيارات المعارضة واليسار»^(١).

كما يتوجب إرساء تحليل للشعور الدينى، وفقا لمناهج التأويل الحديث من علم الظاهرات (فينومينولوجيا)، وعلم النفس الاجتماعى^(٢).

كما يبدو حرص حنفى على أن يكون مبنينوا الفكر الإسلامى، أو امتدادا لحركة لاهوت الأرض المسيحية، أى بعبارة أخرى أن المشروع الفكرى لدى حسن حنفى هو فى عمقه النضالى برنامج ايديولوجى سياسى، ينظر إلى الفكر من حيث هو «تدخل نظرى فى الصراع الطبقي» حسب لغة التوسير^(٣).

ومن ثم، فإن تأويل التراث وإعادة قراءته تتحدد مشروعيتهما فى توجيه الصراع الحضارى والاجتماعى، وبالتالي، فلا معنى لقراءة تراثية للتراث، كما أنه من غير المجدى إجراء الصراع خارج أرضية التراث الذى مازال المقوم الأساسى فى هوية الأمة ومحدد سلوكها.

إن انطلاقة المشروع النهضوى من جديد مرهونة بتحقيق جدلية «التنوير والتأصيل»، أى إرساء وتحذير قيم التحديث فى إطار الوفاء للتراث والتشبع به، وبالتالي رص صفوف الأمة وتوحيد قواها فى مواجهة المصير المشترك.

دون تقديم أى قراءة نقدية لهذا المشروع الذى حاولنا التذكير بأهم منطلقاته، نكتفى بملاحظة بعض مواطن الضعف فى هذا التصور النضالى للفكر العربى، الذى يقوم على التحديدية المباشرة واعتبار الثقافة مجرد انعكاس للصراع الاجتماعى الطبقي، وبالتالي يغيب استقلالية الفضاء الثقافى. ويعجز عن استكشاف رهاناته وصراعاته الخاصة. ولقد كان لابد أن تفضى هذه النزعة البراغماتية التى تندمج فيها التأويلية السيبنوزية بنظريات الاغتراب

(١) حسن حنفى «دراسات إسلامية (القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٨١).

Hassan Hanafi: Les Méthodes D'exégèse: Essai Sur La Science des Fondements de (٢) Com Préhension, Elm Usul la - Figh (Le Caire: Al - Matabi: Al - Amiriah, 1965), Et L'Exégèse de la Compréhension (Paris: Is. N. J, 1965).

(٣) انظر: السيد ولد أبيه: «النمط والواقع»، المقومات الاپستمولوجية لنظرية الإيديولوجيا، (الحياة الثقافية - تونس)، العدد ٥٤، ١٩٨٩. «نظرية الخطاب لدى التوسير» حويلات كلية الآداب «جامعة أنواكشوط» ١٩٩٠.

الفيورباخية - الماركسية إلى القفز على تاريخية المعارف والمفاهيم والتضحية بالدقة العلمية من أجل النجاعة النضالية، مما يجعل من حسن حنفى «مشقفا عضويا» - حسب لغة غرامشى - أكثر من كونه مؤرخ فكر أو فلسفة.

إننا نريد باختصار، أن نشير إلى أن حسن حنفى - وإن كان لا محالة - من أبرز مفكرى الجيل الحالى، ومن أوسعهم اطلاعا وامتلاكا لأدق تفصيلات المعارف التراثية والفلسفية الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للجدل والنقد فى الفكر المعاصر.

ذلك أنه يؤسس المنهج الذى يقترحه على فلسفات الوعى فى نسختيها الظاهرية والهيغلية - الماركسية، دوغما انتباه إلى الإشكالات النظرية والابستمولوجية التى تطرحها تلك الفلسفات، كما نبهت إلى ذلك أحداث التوجهات الفلسفية، عندما بينت الآفاق المسدودة التى لا بد أن تفضى إليها العقلانية الانوارية بتصورها الآداتى المبسط، وتاريخانيتها الغائية وقيمها النضالية التى غالبا ما تخفى القمع والإقصاء، وإن كنا نعتقد جازمين أن هذا الإشكال يبقى غريبا على مناخ الفكر العربى المعاصر، الذى مازال يعمل جاهداً على التخلص من عوائق ابستمولوجية وأيديولوجية متراكمة تحول دون انطلاقته، كما تمنعه من أداء وظيفته النقدية، ومن هنا نتبين أهمية وشرعية إشكالية حسن حنفى ومنطلقاته.

التراث والتجديد..

ملاحظات أولية

د. علي مبروك^(١)

مع نهاية السبعينات بدا وكأن ملامح العالم الذى عشناه سابقاً فى الخمسينات والستينات تتلاشى أو تكاد، لتأخذ مكانها - وفى مقدمة المشهد - ملامح عالم آخر، لعله بدا ليس غريباً فقط عن العالم السابق، بل ولربما لاح خصماً ونقيضاً له. فقد راحت تصدر المشهد شعارات الإسلام السياسى الذى استهوى أجيالاً من الشباب وجدت فيه الملجأ والملاذ من تناقضات اجتماعية وحضارية حادة اعتصرتها وسحقت، بضراوة، مطامحها وآمالها فى عالم أكثر عدالة وإنسانية، وتوارت إلى الخلف - أو كادت - شعارات الحقبة الناصرية (بمفرداتها القومية) التى رأت فيها الملايين من العرب حلمها فى التحرر والنهضة على مدى العقدين. فبعد أن أهدرت الهزيمة فى العام السابع والستين، وتراجعات ما بعد عبدالناصر، الحلم، فإن الملايين المحبطة قد عادت أدراجها تبحث عن ملاذ... وفى هذه المرة، كان الإسلام هناك^(٢).

(١) مدرس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام بقباب القاهرة.

(٢) ولعله لن يكون غريباً - والحال كذلك - أن تصل مورة الإحلال إلى ملأها عند بداية التسعينات... حيث البعض من عتاة القوميين قد راح يخلع - طائفا هذه المرة - وفاء قوميته الذى بناه بالياً آنذاك. كان ذلك ما جرى فى «العراق» الذى وجد أن شعاراته القومية الحادة لا تنطلي فى مواجهته مع الغرب فى الخليج، فراح يركز خطابه بشعارات الإسلام السياسى التى ظل لأكثر من ثمانى سنوات يحارب فى مواجهتها حماية لعروش الخليج من خطرهما، كان ذلك عن قناعة بأنها الأكثر قدرة على الحشد والتعبئة فى مواجهة الغرب بالذات. ومن المفارقات أنه من بين كثيرين التفتلوا الإشارة كان قادة التحالف الغربى الذين أتيوا للعراقيين أنهم معهم على نفس الموجة تماماً، وأخى أنهم راحوا يرددون للعراقيين عطيتهم، بأن منحوا عطيتهم ضد العراق اسماً رمزياً مشحوناً بدلالات دينية كيفة هو «المجد للعراق»، مؤكدين للعرب أنه ليس لهم أن يخجلوا من شعاراتهم الدينية.

كان الإسلام هناك تردد أصداؤه «مدافع آيات الله» التي انطلقت تدوى في إيران معلنة أن الإسلام هو وريث الثورة الوطنية المغدورة (ولابد أن تكون ثورة مصدق في الذاكرة)، وتعلن عن رصاصات الإسلاميين في صدر السادات الذي بدا إخفاقه شاملاً في الداخل... حيث لاشئ سوى القمع والتضييق، وفي الخارج... حيث الرجل لا يملك إلا التنازل والتفريط، وتؤكد حضوره (أي الإسلام) أعمال الجهاد والشهادة ضد أعداء الأمة الذين أصبح حضورهم مشمولاً ببركات النخب العربية الحاكمة ورعايتها. وهكذا كان الإسلام هناك... لكن مأزقه، الذي تكشف عنه الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي تبدو فقيرة وبائسة، أنه كان يعبر - في الأغلب - عن اليأس من العالم، بأكثر مما كان يعبر عن الوعي به. فلعل الكثيرين من العالم العربي هنا، وضمن سياق هذا اليأس، قد اكتشفوا الإسلام كحصن أخير للدفاع عن كيان الأمة في مواجهة الموجة الإمبريالية الراهنة، وذلك حين رأوا مناضليهم التقدميين - الذين طالما تحدثوا عن حروب لا تنتهي ضد الإمبريالية من أجل بناء كوميونات الفقراء - ينخدعون ببريق الياфطات الجديدة عن «عالم جديد».

لقد بدا، إذن، أن دورة القرنين من ادعاء النهضة والتحديث في العالم العربي قد انتهت إلى نقطة الصفر تقريباً، أو على قول «حنفي»: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية، وكأن الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولم يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء، فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامى حمى الإسلام ضد الغرب»^(١). ومن هنا بالذات؛ أعنى من إخفاق الثورة الوطنية، وانحسار الموجة التقدمية، ومن بروز الإسلام كقوة أكثر فعالية وحشداً، بدا لكثيرين أنه لا مستقبل لثورة أو نهضة من خارج الإسلام وتراثه الذي يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسى الذى لا يمكن القفز فوقه، فبرزت ضرورة السعى إلى صياغة الإسلام كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر؛ الأمر الذى يعنى أن تبلور «من العقيدة إلى الثورة» كان لازماً، من أجل ثورة تستعصى - إذ تجد ما يؤسسها فى العقيلة - على أى انكسار وتناه.

(١) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر، ج٢ «الأصولية الإسلامية» (القاهرة - مكتبة مدبولي). دون تاريخ، ص ٢٥٠.

فعله يلزم التنويه هنا بأن «من العقيدة إلى الثورة» قد تبلور - بمجلداته الخمسة - كجزء من المشروع الأشمل عن «التراث والتجديد» الذى يتضمن طموحاً هائلاً إلى إنتاج قراءة واعية، لآبائنا الذات فقط، بل وبتراث الآخر أيضاً. وعلى الرغم من الوعى بأن موضوع «التراث والتجديد» ليس جديداً^(١) فإنه يبدو أن سعياً لقراءة التراث بهذا القدر من الشمول والكلية لم يتبلور، فى تاريخ الفكر العربى، قبل حنفى. إذ ظل التراث، من قبل مجرد ساحة للتفتيت والانتقاء. ولعل هذا التباين إنما يجد تفسيره فى القصد من القراءة فى الحالى، حيث ارتبطت تفتيت التراث بخضوعه لتوجيه ضروب من الأيديولوجيا تسقط عليه من خارجه؛ وبحيث راحت هذه الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم، تجد فى ذات التراث ما يبرر وجودها ويدعه. وفى حدود هذا الدور المطلوب من التراث أدائه، فإن أحداً لم يجد أية ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث فى شموله وکليته، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعى من التراث، كل حسب موقفه الأيديولوجى. وفى المقابل فإن السعى، عند حنفى، إلى قراءة التراث فى شموله وکليته إنما ينطلق من أن «تحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتنا، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكوناً رئيساً فى عقليتنا المعاصرة»^(٢). وهكذا تقصد قراءة حنفى إلى تحليل البناء المعارض لكل من العقل والواقع، وليس تبرير فرض الأيديولوجيات عليهما من الخارج؛ الأمر الذى فرض عليها الشمول والكلية. ولعل ثمة تميز آخر لقراءة حنفى يتأتى من كيفية حضور تراث كل من الذات والآخر فيها. فإذ الغالب على حضور التراث فى فضاء الفكر العربى المعاصر أنه حضور عبر التكرار لا الوعى؛ وذلك ما يبدو من قراءة السلفى (الماضوى) الذى راح يلح على أنه «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» [عبر التكرار بالطبع]، وسار معه على نفس الدرس السلفى (الحداثى) الذى ألح فى المقابل على أنه «لا يتصور نهضة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية» [عبر تكرارها أيضاً]، فإن قراءة حنفى إنما تسعى - على قوله - إلى «إبداع الأنا فى مقابل تقليد الآخر

(١) «الموضوع ليس جديداً. بل هو ما يتحدث فيه العامة والخاصة، وما تناوله الحكماء والمفكرين، ويكاد يُجمع الكل على أن هذا موضوع العصر، وأن البداية من شق طريقه هو سبيل الخلاص وهو الموضوع الذى بدأه الصالحون الدينون كما سار فيه بعض الباحثين المعاصرين، ولكن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكتفى بمجرد التعبير عن الأمنيات والنيات الحسنة فى تجديد التراث، وإما تعبيرات خطابية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس وتعلن عن الكاتب أكثر مما تكشف وإما أسيرة التراث الغربى تحد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله» أنظر: حسن حنفى: التراث والتجديد (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٨٧، ص ٣٢٢، ولعل حنفى يكتف فى هذه الفقرة كل عيوب قراءات التراث السابقة عليه.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٦.

(سواء كان الغرب أم السلف) وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم؛ الأمر الذي يكشف عن الطموح إلى تجاوز التكرار والاتباع إلى الخلق والإبداع. وبالرغم من هذا التميز لقراءة حنفى فإنه يبقى أنها تعاني من التضخم في دور القارئ على حساب المقروء، وعلى النحو الذي يدنو بها من حدود الإسقاط^(١). فكل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة ما يحتاجه القارئ أولاً، ماذا يريد أن يقرأه في النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذي يقرأ النص، وهو الذي يعطيه دلالة^(٢). فالنص القديم عند «حنفى» هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره^(٣). وهكذا فإن قضية «التراث والتجديد» إنما تستحيل ضمن هذه القراءة إلى مجرد «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر». (وبحسب يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية^(٤)، أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المركز) المعلق عليه. والحق إن التراث هو بالفعل مقصود، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة، ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة إنما يقتضى سيطرة عليه لا لتحقيق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لا لتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعى على نحو ما، ولها قوانينها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لا يكون ممكناً إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيدولوجية التى نشأ وتطور فيها، وذلك ماتعجز عنه قراءة «حنفى» الفينومينولوجية التى لا تعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعورى للقارئ.

والحق أن ذلك يحيل إلى أن طبيعة الأدوات المنهجية المستخدمة فى قراءة ما، قد تتحول إلى عائق يحول دون إنتاج هذه القراءة. ومن هنا ضرورة أن تسعى أى قراءة للتراث، لا إلى مجرد تحديد إجراءاتها وأدواتها المنهجية فقط، بل وإلى اختبار فعالية هذه الإجراءات بعد التطبيق الفعلى، وذلك للتحقق مما إذا كانت هذه الإجراءات، وما يخالها

(١) ولعل حتى قد ظن، هو نفسه إلى أن ثمة من قد يرى فى قراءته إسقاط، قراح يميز بين ضربين من الإسقاط، أولهما «لا يؤسس منهجاً ولا يعطى رؤية، وهو الإسقاط من حيث هو إسقاط لهوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية هى الذاتية عندما تتوقف عن أداء دورها فى كشف الموضوع. ولكن الذاتية (فى الغرب الثانى من الإسقاط) يمكنها أن تتجه نحو الموضوع وتبنيه، وتحيله إلى معنى. وفى هذه الحالة تكون الذاتية مصدراً لحسوس وأساساً لرؤية وتكون هى الذاتية للتجربة من أى هوى أو مصلحة أو صورة ذهنية بيئية» انظر: المصدر السابق، ص ٧٧. ولعل هذا التميز يؤكد دعوى «الإسقاط» بأكثر مما ينبغيها.

(٢) حسن حنفى: قراءة النص فى «دراسات فلسفية» (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٨٧، ص ٥٤.

(٣) وهنا فإنه ليس أمراً شكلياً خلاصاً أن «حنفى» من العقيدة إلى الثورة مثلاً، إلى تعليق أفكاره على نص، لا مكان له عنده إلا فى الهامش.

(٤) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١١.

من تصورات قد مكنتها من تحقيق طموحها، أم أنها قد أعاقته. والملاحظ أن العائق الذى تنطوى عليه قراءة «حنفى» - والذى فرضته طبيعة أدواته - إنما يتجلى فى تبنى استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالاتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقاً مع العصر، تتكشف فى الشعور، ومن دون تفكيك تلك الدلالات القديمة بردها إلى السياق المعرفى والتاريخى الذى أنتجها. فبدا وكأنه (التجاور) بين دالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لآى منهما فى جملة السياقات التى أنتجتهما، بل فى مجرد الشعور المنتج للدلالة. ولسوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع «حنفى» للآن، والذى يتكشف - تبعاً لذلك - عن حس نبوى لا تاريخى. ولعل ذلك هو مازق مشروع «التراث والتجديد»، على الرغم من طموحه الفذ واتساعه غير المسبوق^(١).

وهنا فإنه إذا كان التبلور فى لحظات ومراحل جزئية هو أول مايلزم قراءة للتراث بهذا الشمول والطموح، فإن «من العقيدة إلى الثورة» قد كان أول لحظات التحقق، وكان «علم أصول الدين» هو موضوع هذه اللحظة الأولى. «وقد بدأنا بهذا العلم لانه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبطة بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لآى أثر خارجى فى نشأته، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التى زخر بها العالم الإسلامى منذ الفتنة، مما حدا بالبعض إلى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامى الأصيل»^(٢). والحق أن العلم - وابتداء من ذلك كله - قد راح يحتل موقعا مركزيا داخل الثقافة الإسلامية، بلغ حد انطوائه على البنية العميقة لخطاب تلك الثقافة^(٣)، وذلك فى صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلى. ولعل هذا الموقع المركزى للعلم داخل الثقافة يتجلى فى أن العديد من الممارسات الإبداعية فى حقول معرفية أخرى (كالتاريخ والنحو والبلاغة والتفسير والفقه والنقد وغيرها) كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تؤسس

(١) ولعل من حسن الحظ أن مشروع «التراث والتجديد» لم يوضع دفعة واحدة، بل تبقى العديد من لحظاته فى طور التبلور والتكوين، الأمر الذى يجعل من المراجعة والتطوير، لا مجرد إمكانية قائمة، بل ممارسة تتحقق بالفعل. إذ يحرص «حنفى» مع ابتناى لحظة جديدة من لحظات مشروعه على ممارسة ضروب معينة من النقد الذاتى يحقق بها المشروع تطوره.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص- ١٥.

(٣) فإذا تكاد هذه الثقافة أن تكون قد تشكلت بأسرها فى فضاء دينى، فإن للمرأ أن يتوقع الشكل الأرقى لبنيها فى نصها الذى يقارب أكثر من غيره تعقود هذا الدين، ولحسن الحظ فإن علم أصول الدين لا يتميز فظ بمقاربت القصوى لشعور الدين، والى تركدها مجرد تسميته، بل يتميز - وهو الأهم - بأنه يكاد وحده أن يكون «الإبداع النفسى الأصلى للمسلمين» الذى لابد أن يكون - نتيجة لا يرتبط بذلك من طابع تنظيرى - الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل لبنية الثقافة بأسرها.

من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لا ينبغي أن يدهش المرء حين يقرأ فى نص نحوى أو بلاغى أو تاريخى عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها فى علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار فى تعبيرها الأجلى. ومن هنا - لا محالة - ماشاع فى الدرس الراهن، من لجوء العديد من الباحثين المعاصرين، عند قراءتهم لخطابات نقدية أو بلاغية أو تاريخية أو غيرها عند مؤلفين بعينهم، إلى التماس البنية الموجهة لتلك الخطابات مُصاغة فى أقصى درجات تماسكها وشمولها فى الحقل المعرفى الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تماماً، من دون ذلك، إنتاج وعى معرفى متماسك بتلك الخطابات، وهو الأمر الذى يؤكد، على نحو لا خفاء فيه، على المركزية البنوية لعلم أصول الدين داخل بناء الثقافة التراثية بأسرها.

ولعل مركزية «العلم» داخل الثقافة التراثية لم تكن هى الباعث فقط على ابتداء مشروع «التراث والتجديد» به، بل كانت خطورته أيضاً؛ حيث العلم هو «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»^(١). وهنا فإنه إذا كانت مركزية العلم إنما تحيل إلى دوره عند القدماء، فإن الخطورة هى ما يميز حضوره فى الواقع المعاصر؛ وذلك من حيث يبدو أن الأزمة الشاملة التى يعانها الخطاب العربى المعاصر إنما تجدد أسسها العميقة فى تجاوب هذا العلم.

فقد اتفق الجميع تقريباً من دارسى الخطاب العربى المعاصر على أن أزمته الحقة إنما تنأت من الغياب شبه الكامل لمفهومى «الإنسان والتاريخ» عن فضائه. إذ يبدو أن قراءة للخطاب تتكشف عن ذات تحيا خارج أى تاريخ؛ وذلك من حيث تكتفى بأن ترى فى تاريخ الآخر (الغربى بالطبع) تاريخاً لها، فتبدو معلقة فى الزمان، لاهى تحيا تاريخها من جهة، ولا هى أهل لأن تحيا تاريخ الآخر من جهة أخرى، حيث التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر فى لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور لاتستطيع الذات العربية الراهنة ادعاء امتلاكه. إنها عبئاً توحّد نفسها مع تاريخ الآخر انطلاقاً من مجرد التزامن معه فى لحظة واحدة، فتسلك مع الحدائث بعقلية «البدوى» الذى يرى فيها مجرد متاع يمكن نقله من سياق إلى آخر، تماماً كما تُنقل الخيمة فى الصحراء من وادٍ إلى آخر؛ وبما يعنى أنها لاتعرف إلا منطق الاستعارة الذى يفترض غياباً للتاريخ وإسقاطاً له. ومن جهة أخرى فإن

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٥.

«حياتنا المعاصرة لم تُبنِ على وجود الإنسان: جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية...، مجتمعات السلوك الجماعى، إلى آخر مانعده من مظاهر فى حياتنا المعاصرة التى يغيب عنها البعد الإنسانى الفردى، والتى يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة والمجتمع والأسرة. فلا مجال للفردية فى سلوكنا العام، إلا فى صورة شذوذ أو انحراف أو ادعاء أو تقليد. أزمة الإنسان فى عصرنا هى أزمة غياب الإنسان»^(١).

والملاحظ أن هذا الغياب، لكل من الإنسان والتاريخ، يكاد أن يجد ما يؤسسه، على نحو شبه كامل، فى علم أصول الدين؛ وأعنى من حيث إن اللاتاريخية بأسرها إنما تنبنى على تصور للتاريخ يتبلور أساساً فى حقله، وهو التصور الأشعري للتاريخ سقوطاً دائماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك فى سيرورة من التدهور الذى لا يمكن البتة رفعه إلا من خلال القفز إلى لحظة نموذجية خارجية (وبما يعنى أنها من طبيعة لا تاريخية). والمهم أن هذا التصور لقهر التدهور فى التاريخ لا يتحقق إلا عبر نموذج مستعار من تاريخ العملية التاريخية ذاتها، إنما يؤكد على الدور التأميسى لتصور التاريخ الأشعري فى بناء الغياب الراهن للتاريخ (أو اللاتاريخية)، وذلك من حيث تنطوى هذه اللاتاريخية على نفى الفاعلية عن التاريخ، وذلك بالإلحاح على استدعاء نموذج التقدم من خارجه... إما من السلف (رجوعاً) أو من الغرب (صعوداً)، وفى كل الأحوال عبر القفز والتكرار للتاريخ.

وليس من شك فى أن هذا النفى للفاعلية عن التاريخ إنما يرتبط ويحيل، فى آن معاً، إلى نفى الفاعلية عن الإنسان، وذلك من حيث تتضافر الفاعليتان معاً، وتدور الواحدة منهما مع الأخرى وجوداً أو عدماً، حتى ليبدو وكأن نفى الواحدة منهما يؤول إلى نفى الأخرى.

وإذا كان يبدو هكذا أن الجذر الأبعد لمأزق الخطاب المعاصر إنما يختفى فى بناء علم الأصول، فإن ذلك قد اقتضى لامجرد ابتداء مشروع «التراث والتجديد» بهذا العلم الأكثر خطراً، بل وأن تكون «مهمتنا (مع العلم بالطبع) هى كشف الأسرار، وإزاحة الأغلفة، ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهى القديم إلى طور إنسانى جديد. فببدل أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله، والإنسان داخل ضمن

(١) حسن حسنى: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» من كتاب «دراسات إسلامية» (القاهرة - مكتبة الأعلام المصرية)، الطبعة الأولى ١٩٨١، ص ٣٩٤.

الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف، وهى مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبتغى نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو تقضى على أزمة الإنسان فى عصرنا^(١). إذ التاريخ «لا ينشأ فى حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ فى حضارة إلهية بل فى حضارة إنسانية»^(٢)، فإن فى القضاء على أزمة الإنسان قضاء على أزمة التاريخ بالطبع.

لقد كان لازماً إذن، لا مجرد البدء فى علم الأصول، بل وإعادة بنائه على نحو يسمح «بعودة الغائب»؛ أعنى الإنسان والتاريخ. ومن حسن الحظ أن ذلك قد كان مضمون السعى فى «من العقيدة إلى الثورة».

فالكاتب (أعنى «من العقيدة إلى الثورة» بالطبع) تنظمه خمسة مجلدات تنطوى كلها على السعى إلى إعادة بناء كافة موضوعات علم أصول الدين، وذلك على النظام والترتيب الذى استقرت به بنية هذا العلم فى المصنفات الأشعرية المتأخرة. وعلى الرغم من إلحاح «حنفى» على أن هذا الاحتفاظ ببنية العلم ونظامه القديم إنما يرتبط بالخوف من أن يتصادم الكتاب - إذا زلزل النظام الذى استقر عليه العلم - مع شعور متلقيه، إلا أنه يبدو أن الأمر يتجاوز ذلك إلى الارتباط بالإطار المنهجي الذى ينتظم الكتاب، بل وحتى المشروع بأسره فيما يبدو^(٣)، وخصوصاً ما يميل إليه هذا الإطار المنهجي من حضور، سبق الإلحاح إليه، لآلية التجاور التى تتجلى هنا فى تجاور المضمون الإنسانى والأكثر تاريخية مع النظام أو الشكل اللاهوتى والأكثر صورية. والمهم أن الكتاب، هكذا، يبنى على الاعتقاد فى إمكان الفصل بين الشكل والمضمون فى العلم، ومن هنا ما يلاحظه قارؤه من ثبات الشكل القديم للعلم كما هو، وذلك فيما لو أسقط المرء ما قام به حنفى من إضافة عناوين تجديدية أسفل تلك التى وضعها القدماء لموضوعات العلم؛ فصار «التوحيد» فى التراث هو «الإنسان الكامل» فى التجديد، فيما أصبح «العدل» كاشفاً عن «الإنسان المتعین»، وصارت مسائل

(١) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره، ص ٣٩٤.

(٢) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية»، سبق ذكره، ص ٤٢٢.

(٣) إذ الحق أن تصادم الكتاب مع شعور متلقيه إنما يتحقق ابتداء من المضمون الأجرأ الذى يطرحه، وليس يقلل من ذلك أبداً احتفاظ الكتاب بشكل العلم ونظامه القديم، الأمر الذى يعنى أن مسألة «الشكل» إنما تتجاوز «المضمون» إلى متعلق المنهج ونظامه. والحق أن إشكال المنهج عند حنفى وغيره يقتضى فحصاً أوسع لا مجال له الآن، وذلك مع الوعى بأن حنفى يتجاوز إلى حد كبير ما يشيع عند غيره من هيمنة المنهج المستعار من الآخر غالباً على «الموضوع» الذى يتلاشى ويصبح علماً أو يكاد.

النبوة والمعاد دالة على «التاريخ العام»، فيما اختصت الأسماء والأحكام والإمامة «بالتاريخ المتعين»، فبدا الكتاب هكذا متقسماً، من حيث نظامه، قسمة عادلة بين الإنسان (وهو موضوع المجلدين الثاني والثالث) والتاريخ (الذى يشغل بالتساوى المجلدين الرابع والخامس)، وذلك فيما يعيد مجلده الأول بناء المقدمات النظرية للعلم. والملاحظ أنه إذا كان التجديد هنا يظهر عنواناً «حدائياً» متوارياً تحت عنوان «تراثي»، فإن الأمر سرعان ما ينعكس، وبحيث تبدل مواقع «التراث» و«التجديد» فى الكتابة نفسها، فتأتى مادة «التجديد» كمتن رئيس فوق مادة «التراث» التى تستحيل - والحال كذلك - إلى هامش ثانوى. وبالرغم من أن ذلك يحقق ماسبق أن قرره «حنفى» نفسه من «أن التجديد هو المتن، والتراث هو الهامش»، فإنه يكشف من جديد عن هيمنة آلية التجاور التى تتجلى هنا، لا كنشاط معرفى، بل كنمط كتابى. ولعل ذلك يكشف عن سطوة التجاور التى جعلته المحدد لبناء المضمون المعرفى للكتاب من جهة، ولشكل كتابته من جهة أخرى.

وإذا كان ذلك يكشف عن استحالة الفصل بين الشكل والمضمون فيما يتعلق بالكتاب ذاته، وذلك ابتداءً من انبثائهما حسب آلية واحدة هى التجاور، فإنه لابد أن يدفع باتجاه النظر عموماً إلى استحالة فصل الشكل عن المضمون واعتباره شيئاً هامشياً وبلا دلالة. وذلك من تأكد استحالة فهم تفسير النص، أى نص، من دون تحليل لشكله واكتناه دلالاته، حتى لقد اندفع واحد من أهم الفلاسفة النقاد (وأعنى لوكاتش الذى لا يمكن اعتباره شكلاً أبداً) إلى اعتبار «الشكل هو العنصر الاجتماعى حقاً فى الأدب».

ومن هنا فإن إشكال الشكل فى علم الأصول ليس أمراً هامشياً أبداً، بل لعله أكثر جوهرية من المضمون ذاته، وذلك لا لأنه قد انصهر مع المضمون واستحال إلى جزء منه فقط، بل والأهم لأنه يحقق غاية المضمون وقصده على نحو كان يستحيل تماماً من دون هذا الشكل بالذات. ومن هنا فإن تقويض هذا الشكل كان مما سيجعل المضمون الجديد للعلم أكثر اتساقاً ومنطقية، بل وأكثر إنتاجاً وفاعلية. إذ إن المضمون، عند حنفى، قد حقق تقدماً كبيراً فى سبيل الكشف عن (الإنسان) مطموراً فى (الإلهيات) التى نظر إليها المضمون على أنها إنسانيات مقلوبة نشأت من عجز الإنسان عن تحقيق ذاته فى العالم، وكذلك الكشف عن (التاريخ) مطموراً فى (السمعيات) التى راحت يكشف عن التاريخ حاضراً بلحظاته الثلاثة: الماضى (أو النبوة)، والمستقبل (أو المعاد)، والحاضر (أو الإمامة)، فإنه

يبدو أن حدود الشكل قد أعاققت هذا المضمون عن بلوغ غايته، بل لعلها قد ناقضته أحياناً كثيرة. يتجلى ذلك فى أنه إذا كان المضمون قد انبنى - كما سبق الإلماح - على النظر إلى الإلهيات بوصفها إنسانيات مقلوبة، وبما يميل إلى أن «الإنسان الكامل» هو «الإنسان المتعين» مقلوباً، أو أن «التوحيد» هو الذى يتخارج من «العدل»، فإن الشكل قد انبنى - فى المقابل - على تخارج الإنسان المتعين من الإنسان الكامل، أو العدل من التوحيد. وهكذا فإن اكتمال تحقيق المضمون لغايته إنما كان يقتضى ضرورة زلزلة النظام أو الشكل القديم للعلم بحيث يتخارج التوحيد من العدل، وليس العكس.

وهنا فإن محاولة حنفى لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجاوز الأشعرية قد جابهت نفس العضلة التى سبق أن جابهت محاولة القاضى عبدالجبار. فإذا احتفظت محاولة القاضى فى بنائها للعلم بالشكل المستقر فى النسق الأشعرى، واكتفت بصبب المضمون الاعتزالى فيه (وكان ذلك نتاج الأشعرية الأولى للقاضى)، فإن محاولة حنفى قد حافظت بدورها على الشكل المستقر ذاته، واجتهدت فى تثويره بمضمون يناسب العصر. لقد بدا إذن أن التماثل بين المحاولتين لافتاً حقاً. بل إن «حنفى» قد راح ينظر إلى محاولته بوصفها تمثل استثناءً لمحاولة «القاضى»، التى لم تعطِ التوحيد مجرد الأسبقية على العدل من حيث الشكل، بل وألت عند أحد تلاميذه (وأعنى النيسابورى) إلى مجرد درس «فى التوحيد» من دون العدل. والحق أنه إذا كان مصير محاولة القاضى عبدالجبار قد ارتبط باتجاه الحضارة الإسلامية آنذاك إلى التمرکز حول الله بدلاً من الإنسان، فإن قصد محاولة «حنفى» إعادة توجيه الحضارة نحو التمرکز حول الإنسان، لابد أن يدفع من تلاميذه من يلح على تطوير محاولته إلى درس «فى العدل» يتخارج من الوحيد على صعيد الشكل بالذات. إذ الحق أن ثمة مضمون للشكل فى هذا العلم بالذات.

بين الحقائق وعلم الحقائق

قراءة في من «العقيدة إلى الثورة»

أ. د عبد المعطي محمد بيومي (*)

لكي يفهم أى مفكر بموضوعية، نستطيع بها أن نصل إلى تقييم حقيقى ومنصف، يدرك ماله وما عليه، لا بد أن نقومه فى ظروف عصره.

فظروف العصر هى التى تدفع المفكر إلى المواقف أو الأفكار التى تبناها، والمنهج الذى سلكه، بل إن المفكر الناجح؛ هو الذى يمثل مرآة عصره يعكس بفكره واقع، ويحاول بهذا الفكر ان يكون استجابة فعالة ومؤثرة لتحديات هذا الواقع، ويزداد نجاحه كلما استطاع أن يتعامل مع هذه التحديات تعاملًا متجا بحيث يحول سلبيات هذه التحديات إلى إيجابيات، ويستثمر هذا التحول لصالح الإنسان والأمة.

وإذا كانت هذه قاعدة لازمة لفهم أى مفكر، فإنها أشد لزوما حين نتعرض لمحاولة فهم «حسن حنفى» وموقفه من علم الكلام القديم كما سطره فى الفصل الأول من المجلد الأول من كتابه «من العقيدة إلى الثورة».

وقد اخترت هذا الموقف على وجه الخصوص لأنه يمثل انطلاقة الدكتور حسن حنفى وأسس النظرية للتعامل مع التراث الكلامى القديم وما كانت الاجزاء الباقية من الكتاب إلا تطبيقات لهذه الأسس النظرية.

(*) عميد كلية أصول الدين (سابقًا).

ولعلنا باختيار هذا الموقف وتقويمه نكون قد استجبنا بعض استجابة - لنداء الدكتور حسن حنفى الذى تضمنه إهداء هذا الكتاب «إلى علماء أصول الدين.. تحقيقاً لمسئولية جيلنا» حيث وصلنى هذا النداء مع الكتاب حين كنت عميداً لكلية أصول الدين سنة ١٩٨٠، فاعتبرت حينذاك إني المخاطب به بالدرجة الأولى.

وكنت كلما هممت بإجابة النداء شغلتنى أعمال كثيرة، حتى كانت مناسبة إصدار هذا الكتاب لتذكاري عن جهود الدكتور حسن حنفى فرأيت الإجابة فى موقفها لا تحتل التأخير.

والذى يؤكد على فكرتنا فى ضرورة فهم الواقع الذى يعيشه الدكتور حسن حنفى واقع أمته الإسلامية العريضة من حوله أن الكتاب نفسه فى أول صفحاته مباشرة ينبض بهذا الواقع. ويمثل صرخة تجار بكل الألم والشكوى وبكل ما فيهما من حرارة من الواقع الذى بدا فيه الإنسان العربى والمسلم غائب الوعى غالباً مختلط الفكر مشوه المعرفة، خاصة معرفته بالقضاء والقدر وحدود الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ودوره من السلطة فبدا مستسلماً للمقادير على حد فهمه المشوه لها، ينتظر التفسير من أعلى. من الله أو من السلطان دون أن يبذل من ناحيته جهداً نحو إحداث هذا التغيير.

يقول فى المقدمة «وإن كثيراً من مآسى عصرنا لهو انتظار للكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان، حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق، بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعى فى حياتها قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها، فإذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها، فإن الحاكم لم يتفضل عليها بشيء بل نالت حقها، وحقها ليس منة ولا فضلاً عليها من أحد.

وقد يكون هذا هو السبب فى معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلاً من رئيس على مرءوس (ص ١١).

ولذلك جاء كتابه ثورة على علم أصول الدين ومناهجه ومصطلحاته القديمة من أجل إعادة تأسيسه تأسيساً يلى حاجات الواقع. ويكشف عن إيجابيات العقيدة، ويهم فى بناء الإنسان الذى يواجه محتويات العصر وحاجاته أو بعبارة أخرى، أراد حسن حنفى بكتابه هذا تثوير العقيدة واستخدامها آلة من آليات التغير والثورة على سليات الواقع.

ولكى يحدث هذه الثورة المطلوبة على واقع متخلف فإن كتابه كان ثورة على العلم نفسه لأن هذا العلم - كما يرى - لم يعد صالحاً بمناهجه القديمة لفعل التقدم وإحداثه فى نفس الإنسان المعاصر، بل إن هذا العلم - كما يرى - بات سبباً من أسباب بعض المظاهر التى يشكو منها الإنسان المعاصر.

وواضح أن الدكتور حسن حنفى يفرق بين موقفين:

- الموقف من الوحي وعرضه للعقائد.

- الموقف من علم الكلام القديم وعرضه لهذه العقائد.

فموقفه من الوحي موقف إيجابى يتضمن الإيمان به وتقدير قيمته فى إعطاء الإنسان العقيدة التى تحدد له تصوره لله وللكون والحياة، وتبين مهمته فى الوجود. وتعطيه الطاقة الخلاقة للقيام بواجبه فى الحياة واستخلاص حقه فيها والحفاظ على هذا الحق من عدوان أى غاصب أو مستبد.

فمهمة الوحي إذن - كما يرى حسن حنفى - إيجاد إنسان حر وأمة قوية ناهضة عاملة لا تستطيع أمة أخرى أن تحتل أرضها أو تعتدى على كرامتها كما يحدث الآن للأمة الإسلامية.

وقد بان هذا الموقف الإيجابى فى ثنايا هذا الفصل بحيث لا يتكلف الباحث أى عناء لاستنتاجه.

يقول: الوحي قصد موجه نحو الإنسان، يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه (ص ٩٣).

بل إن موقفه من الوحي يصل إلى حد التأكيد بأنه يحمل فى ذاته الدليل على صدقه دون حاجة إلى إعجاز لغوى أو أى خرق آخر لتوأميس الطبيعة وربما كانت البشرية فى حاجة إلى معجزة فى بداية الوحي لتحررها من سلطة الطبيعة أو الحكم المطلق وهى هنا سلطة شيوخ القبائل فى المجتمع الجاهلى.

يقول: عن الوحي الإسلامى فى آخر مراحله - ربما يقصد مرحلة تأكيد العقائد السريع - «له يقينه الداخلى وصدقه الذاتى ولا يحتاج إلى برهان خارجى، فضلاً عن أن المعجزة بمعنى -رت قوانين الطبيعة ربما كانت موجودة فى المراحل السابقة للوحي من أجل تحرير الشعور الإنسانى من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق، فالله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق، ولكن فى آخر مرحلة من مراحل الوحي تتحول المعجزة إلى إعجاز» (ص ٩٦).

وإذا تذكرنا القيود الاجتماعية والسياسية فى النظام الجاهلى وسيطرة القبيلة وشيخها ونظامها على الفرد وصياغة عقله وتفكيره لوجدنا فعلا أن الوحي كان منصباً فى هذه الفترة الأولى له على تأكيد خرق هذه النظم وتحطيم سيطرتها وسيطرة الرقابة الكونية يخرقها خالق الكون الذى يجب أن تتجه إليه الانظار وتتوحد حوله لا حول مظهر آخر من مظاهر الكون أو مظاهر العادات والتقاليد أو قيود الأغلال السياسية والاجتماعية.

وهذا الذى أشار إليه القرآن فى أكثر من سورة من حكاية حال المستضعفين مع المستكبرين مثل قوله تعالى ﴿يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين﴾ (سورة سبا ٣١) ومثل قوله تعالى عن الكافرين والمنافقين: ﴿يوم تقلب وجوههم فى النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول، وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ (سورة الاحزاب ٦٦، ٦٧).

فلما توالى الوحي وحر الإنسان من هذه القيود بالمعجزات الخارقة تضمن الوحي فى عقائده وتشريعاته صدقة الذاتى فتحولت معجزة القرآن إلى إعجاز عقائدى وتشريعى وأخلاقي، يقول حسن حنفى: «الوحي فى آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلا وإرادة دونما حاجة إلى تدخل خارجى فى عقله أو فى إرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل» (ص ٩٧).

ولسنا فى حاجة إلى مزيد من تصفح آيات القرآن لنجد تصوير السلطة التى كانت تغل عقل العربى الجاهلى الذى فوجئ بالوحي ففى أكثر من سورة يتكرر مثل قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ (سورة البقرة ٧٠).

ويكشف حسن حنفى تفوق الوحي على المعرفة الإنسانية فى مقارنة دقيقة بين مهمة كل منهما فى إعطاء الإنسان الأساس النظرى الذى يتضمن الافتراضات أو المبادئ النظرية التى تسهل للإنسان عمليات فهم الواقع بعد التحقيق من صدق هذه المبادئ النظرية والدليل العملى أو البرهان النظرى من أجل أن يكرس الإنسان كل جهده وطاقته.

فهو يرى أن الأساس النظرى الذى يقدمه الوحي أساس «شامل وعام ومحاييد لا يخضع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أيًا كانت، وذلك بخلاف المعرفة

الإنسانية التى قد يطول البحث فيها، والتى قد تقع فى التجزئة وأحادية الطرق والتحيز
والتي قد لا يتم الوصول إليها قبل نهاية حياة الإنسان والتي قد تنعزل وتنحصر عن الواقع
وتظل فى حدود النظرية» (ص ٩٧).

فالأفراد والأمم قد يقضون حياتهم فى كفاح شاق من أجل تحديد النظرية الفلسفية أو
التصور الشامل الذى يساعد على تحقيق الإنسان لوجوده وتخطيط نظام حياته وقد يعانى من
تجارب تذهب ضحاياها بالملئات والآلاف هباء للعشور على هذا التصور وتطبيقه قانوناً أو
فلسفة ولكن الوحي حقاً يمد الإنسانية بهذا التصور الذى يملك يقينه فى ذاته.

وحين يتحدث حسن حنفى عن القرآن فإنه يفصل بين طبيعة القرآن نفسه، وطبيعة
الرسول المبلغ له، فصدق القرآن وإعجازه لا يتوقف فى رأيه على معجزة خارجية تقع على
يد النبي (صلى الله عليه وسلم) لتثبت صدقه فما يبلغ عن ربه، فالقرآن معجزة بقطع
النظر عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «وإذا كان هناك وضوح فى الرسالة،
وإذا اشتمل الوحي على البرهان فإن ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحي وليس إلى فعل
المبلغ. فالوحي بطبيعته واضح، والرسالة بطبيعتها عقلية، وكلاهما يشتملان على البرهان
الداخلي، والوضوح النظرى للإعلان والبلاغ، ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة لأن
المعجزة برهان خارجى فى حين أن الوضوح النظرى برهان داخلي. والقرآن ليس معجزة
بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر، من ناحية المضمون وناحية الشكل،
والتصديق بالفكر، والإحساس بأملوب التعبير، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ.

والواقع أن ما يقوله الدكتور حسن حنفى هو أحد زوايا رؤية الإعجاز القرآنى حقاً.

فقد أشار القرآن الكريم إلى زوايا إعجازه.

- من ناحية النبي صلى الله عليه وسلم.

- ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وقدرة البشر على إلباس المعانى والأفكار ألفاظاً أو
مطابقة الفكر للغة.

- ومن ناحية مضمون القرآن ذاته.

فمن ناحية "نبي" صلى الله عليه وسلم فقد كان شخصه عليه الصلاة والسلام وإمكاناته
العلمية واللغوية والتشريعية قبل البعثة دليلاً على إعجاز القرآن قال تعالى «وما كنت تلو

من قبل من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون» (العنكبوت ٤٨). وقال سبحانه: ﴿إِذَا تَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتُبْقِرُونَ هَذَا أَوْ يَدُلُّهُ قُلُوبُ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْكَ نَفْسٍ إِنْ اتَّبَعَ إِلَّا مَا يَوْحِي إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتَ رَأَيْتُ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ. أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يونس ١٥ ، ١٦).

ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وتعدي قدرة البشر على مطابقة الفكر للغة فقد قال تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة ٢٣).

ومن ناحية الإشارة إلى مضمون القرآن ذاته وأن هذا المضمون معجزة في مجالات العقيدة والأخلاق التشريع وتنظيم الحياة والمجتمع فلا تخلو سورة من سور القرآن من الإشارة إلى هذا الإعجاز والتأكيد على أنه يتضمن الحق قال تعالى ﴿إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّذِينَ هُمْ أَقْنَمٌ﴾ (الإسراء ٩) وقال سبحانه ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ مِنْ سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام ١٥٣) وقال ﴿وَيُرِي الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سبا ٦).

فإذا كان الدكتور حسن حنفى قد ركز على الوجه الثالث من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم وهو مضمون القرآن الكريم فإنه في تقديرى أن هذا الوجه هو أهم وجوه الإعجاز حقيقة في القرآن الكريم لأن الوجهين الأولين: شخص النبي صلى الله عليه وسلم والإعجاز اللغوى قد استطاعا أن يحطما القيود والأغلال التي أحاطت بالعربى الجاهلى عند نزول القرآن ومع أنه لا مانع من بقاء هذه الوجهين أبداً إلا أن الذى يبقى بلا جدال مظهراً دائماً للإعجاز القرآنى فى عصر نزول القرآن وفى عصرنا وفى كل العصور هو الإعجاز العقيدى والتشريعى والأخلاقى، هو مضمون القرآن كما يقول الدكتور حسن حنفى.

وفى ضوء هذا الموقف من الروحى يتحدد موقف الدكتور حسن حنفى من العلمانية وأنها لم تحل القضايا الرئيسة للأمة إن لم تزدها صعوبة وبالتالي لم تنجح فى تحقيق أهداف الأمة.

وهكذا يعطى الدكتور حسن حنفى العقائد الدور الأساسى فى إحداث التغيير الذى ينقل الأمة من التخلف إلى التقدم على أساس أن العقائد هى موجبات السلوك لدى الأفراد والجماعات منذ انتصار الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة وحتى اليوم.

يقول: «فالجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية ولكنها فى نفس الوقت فى وضع احتلال وقهر وتخلف وتحجزة وتخلف وتغريب ولا مبالاة. جربت مناهج التغيير الاجتماعى والايديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هى لم تحل، إن لم تزد صعوبة» (ص ٧٥).

وإذا كانت التجارب العلمانية لم تحل قضية رئيسة للأمة بل عقدت قضاياها فإن ذلك إنما كان بسبب تنحيتها للعقائد ولذلك يعطى الدكتور حسن حنفى كل عقيدة من عقائد الإسلام دوراً خطيراً فى إحداث التقدم المنشود للأمة.

فكلمة التوحيد لا إله إلا الله «تحتوى على قضيتين - كما يقول - الأولى سالية «لا إله»، والثانية موجبة «إلا الله»، فالتوحيد فعلاً: فعل سلبى يقوم فيه الشعور العملى بنفى كل آلهة العصر الزيفة التى تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس، وفعل إيجابى يضع فيه الشعور مثلاً أعلى، مبدأ واحداً شاملاً. بفعل النفى يتحرر الوجدان الإنسانى من كل صنوف القهر والظلم والتسلط والطغيان، وبفعل الإيجاب يضع الإنسان مثلاً أعلى، ويعلن ولاءه للمبدأ الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع. الفعل السالب يحرر الشعور الإنسانى من كل صور القهر، والفعل الموجب يضع الشعور حراً خالفاً مبدعاً، الأول يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره، والثانى يجعل الإنسان ممثلاً لقيم جديدة ومرتبطة بمبدأ عام.

. ولفظ الشهادة الثانية «أن محمداً رسول الله إنما تعنى الإعلان عن اكتمال الوحى، ونهاية النبوة، وتحقيق آخر مراحلها فى نظامه، وتجسده فى دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء.

والتقدم جوهر الوعى الإنسانى ومسار التاريخ وحركة التطور فالإنسان بعقله المستقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمر فى تقدمه باجتهاده الخاص، فيرث النبوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الأنبياء، والاجتهاد طريق الوحى، والعقل وريث النبوة» (ص ١٨ ، ١٩).

وهكذا ينتقل الدكتور حسن حنفى إلى الكشف عن إيجابية عقيدة ختم النبوة برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) فى كونها تلقى المسئولية على العقل الإنسانى الذى ينطلق لإحداث التقدم باستمرار على أساس الحرية متجها نحو تحقيق المثل الأعلى فى حياته وحياة أمته.

فليس ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ميزة فردية له لعله يقصد أنها متعلقة بشخصه فقط صلى الله عليه وسلم دون أن يكون لها أثر إيجابى على أمته، بل هى ميزة للرسالة تعنى ختامها بسلسلة الرسالات وتطورها التشريعى وكمالها وعمومها للبشر كما تعنى استقلال العقل البشرى بها عن أن يخضع لإرادة خارجية أو سلطة شخصية.

يقول: «إن إثبات أن الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين لا يعنى أيضا تركيزاً على فضائل شخص أو على مزايا فردية لأحد بل يعنى أن الوحى قد اكتمل. أنه تطور منذ أول الأنبياء حتى آخرهم، يعنى أن النبوة قد انتهت وأن الإنسان قد استقل، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين، وأن فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الإنسان دون ما تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو شخصية. كما يعنى عموم الرسالة أنها أصبحت رسالة للبشر جميعاً وأن هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول إليها» (ص ١٧).

ويؤكد الدكتور حسن حنفى أن رسالة الإنسان فى تحقيق المثل الأعلى لا تتحقق تمام التحقق إلا فى الحياة بل إن المثل الأعلى نفسه لا يتحقق تمام التحقق إلا على الأرض، وفى الواقع.

ولعل هذا ما يعنيه بدعوته التى اشتهرت عنه «من الله إلى الأرض». وفى اعتقادى أن السياق الذى ساقه فى ضرورة تحقيق لا إله إلا الله والرسالة لا تعنى سوى تحرير الإنسان وتحرير الأرض وتحرير الواقع من القهر والتخلف.

يقول: «وإذا كان القديما فى دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان، وغزوا فى سبيل الله، وحرروا الوجدان البشرى إعلاء لكلمة الله، فانتصروا فى الفكر والشرعة، وحققوا النظر فى العمل، إنا اليوم ندعو الأمة إلى الاجتهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأراضى المغتصبة، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقتات المسلمين، وعودتهم إلى الأرض» (ص ٣٠، ٣١).

ويدعو حسن حنفى إلى الانتقال من التاصيل العقلى للعقيدة؛ ذلك الذى عمد إليه الأقدمون إلى التاصيل الواقعى لها «حتى يرتبط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشيئة الإلهية بحركة التاريخ» (ص ٣٢).

ولذلك ينبه إلى أن الشرك المعاصر ليس فى العبادات وحدها وإنما هو فى المعاملات أيضا، وهذا هو الاخطر، فمظاهر الشرك فى حياة الناس «ليس فقط فى زيارة قبور الأولياء والأنبياء، والتبرك بالحجابه والتميمة وممارسة السحر، والرجم بالغيب والوساطة والشفاعة، وهو الشرك فى العبادات، بل أيضاً الشرك فى المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء، قاهرون ومقهورون، أصحاب سلطة ومتزلفون متنافقون، أو أن يظن إنسان أن لإنسان آخر سلطاناً عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويكت على الحق، حرصاً على الدنيا، وإثارة السلامة» (ص ٣٧).

ومع أن الدكتور حسن حنفى يرى أن الجماعة الأولى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم (إن استطاعوا أن يحققوا رسالة الإنسان ويترجموا العقيدة إلى واقع وجعلوا منها ثورة على التخلف والجهل وكل مظاهر الشرك هم أقرب إلينا إذ يقول: «قد تكون الجماعة الأولى أقرب إلينا لأنها هى التى تعمل فى مخزوننا النفسى والتى يمكن اتخاذها قدوة ودليلاً» (ص ١٥).

لكنه يحذر من إدعاء وراثه هذه الجماعة ومجرد الانتساب إليهم لأن «كل إنسان مسئول فردا بعمله وليس بالانتساب إلى جماعة» (ص ١٥) «وهذا لا يمنع الإنسان من الانتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية، ولكن هذه الجماعة توجد فى أى وقت وفى أى مكان وليست فى زمان أو مكان معين» (ص ١٥).

ويقول حسن حنفى إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه بل هى أية طليعة فكرية ثورية فى أى مكان وفى أى زمان تحاول توجيه الواقع بالفكر فهى ليست جماعة تاريخية نسيية بل هى جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها، هى كل جماعة حاولت تحرير الإنسان وتغيير الواقع ومناهضة الظلم وأداء الرسالة» (ص ١٥، ١٦).

وهذه النظرة إلى مفهوم «الصحة والصحابة نظرة حقيقية ومنصفة، فليس مفهوم الصحة قاصراً على من عاش فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقيه أو أخذ عنه

بل لابد أن يضيف إلى ذلك اعتناق مبادئه وتحويلها إلى واقع . وهذا إطلاق للمفهوم من النسب إلى المطلق، وتحرير له من قيود الزمان والمكان، إلى كل زمان ومكان وكل بشر يوجدون في أي زمان ومكان، يعتقدون المبدأ ويعملون به ويفسرون واقعهم على أساسه، فليس من عاش في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولم يؤمن بما جاء به صحابى من هذه الجماعة الأولى الرائدة وإنما يظل شرط الإيمان والعمل بما جاء به شرط للصحة .

وإذا كان مصطلح الصحابة يطلق في علم الحديث على من عاش في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولقيه فإن هذا المصطلح إنما يطلق بالمفهوم الفنى لائمة الحديث وعلمائه ولكنه بالمفهوم الفلسفى أعم من ذلك وأشمل . إذ يطلق بهذا المفهوم على كل من اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابة وعمل بما جاء به القرآن الكريم .

وليس هذا المفهوم بعيداً عن المفهوم الشرعى فى نفس الوقت فقد قال تعالى «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم» (التوبة ١٠٠) .

أما من خالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم أو أى رسول فليس من صحابته وإن كان من أسرته أو قبيلته .

فقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة أكثر من مرة إذا خبر سبحانه وتعالى نوحاً عن ابنه الذى كفر بما جاء به أبوه ﴿يا نوح إنه ليس من أهلك أنه عملٌ غير صالح﴾ (هود ٤٦) .

وقال تعالى ﴿ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين﴾ (التحریم ١٠) ، وقال سبحانه ﴿لا تجد قوموا يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ (المجادلة ٢٢) .

ولماذا نذهب بعيداً فى تأييد ما يقوله الدكتور حسن حنفي من أن صحابة القائد ليست أسرته أو قبيلته . وأبو طالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى طالما دافع عنه وشمله بحمايته من طغيان قريش، ومع ذلك ليس من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يؤمن بالمبدأ، وإنما فعل ما فعل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من متطلق العصبية للأسرة والقبيلة .

فالمبادئ أو العقائد هى الأساس فى بناء الأفراد والجماعات ولذلك يعطيها الدكتور حسن حنفى أهمية قصوى فى إحداث التغيير المنشود لأنها - كما يقول - «مازالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجهات لسلوكنا المعاصر، وقد يكون بعضها سبباً من أسباب الاحتلال والتخلف وهى أزمت العصر، ودافعا للتحرر والتنمية ولكن تظل طاقة مختزنة تتجاهلها القوى العلمانية وتمجرها القوى السلفية» (ص ١٠٤) كما يقول: «العقائد فى المجتمعات النامية - وذلك لأنها مجتمعات تراثية - طريق للتغيير الاجتماعى ووسيلة لتحقيق الأهداف القومية» (ص ١٠٤).

ومن ثم كانت نقطة البدء فى إحداث النهضة والتغيير فى المجتمعات النامية فى رأى الدكتور حسن حنفى هى هذه العقائد نفسها وإعادة بنائها والبدء من التراث نفسه وإعادة تجديده وجعل هذه العقائد وهذا التراث هما نقطة الالتقاء بين كل قوى الأمة وتياراتها سواء كانت سلفية أم علمانية.

يقول: «... فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها واستخدامها» (ص ٣٥).

كما يقول إنه وضع كتابه - هذا من العقيدة إلى الثورة - «تحقيقاً لمصلحة الأمة وحرصاً على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعاً وفرقاً فى نضالها الوطنى وتغيرها الاجتماعى. خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة العلمانية وهما الاتجاهان الرئيسان فى جسد الأمة بدلا من التكفير المتبادل والصراع على السلطة. واستبعاد كل منهما الآخر.

فعقائدنا هى حركة الوصل بين جناحي الأمة والتي من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئسية، كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها، فيأمن الأول المحافظة والرجعية، ويأمن الثانى الوقوع فى التغريب والعزلة عن الناس. يأمن الأول الخروج على المجتمع سرّاً أو علناً ومعاداة الأهل والوطن، ويأمن الثانى الانتهاء إلى الردة والوقوع فى الثورة المضادة» (ص ٣٩).

موقفه إذن هو تطوير الأصول وتجديدها والانتقال منها وعلى أساسها إلى تغيير الأفراد والجماعات واستخدامها كوسيلة لهذا التغيير للعودة إلى مثل الجماعة الأولى التى حققت المثل الأعلى فى قيمها وسلوكها وجهادها وتحرير أرضها وتحقيق خيرها حيث اتخذت من صفات الله وأسمائه قيما رفيعة وبناءة.

والتطوير الذى ينشده للعقائد هو الكشف عن صدقها الداخلى وتحققها فى الواقع وإمكانية تطبيقها لمصلحة الواقع وهو يعلن أنه ليس معنيا بالدفاع عن العقائد ضد الملحدين فذلك تم فى الماضى بلا مزيد عليه فى وقت كانت الأمة فيه متحصرة وأرضها محجرة وكرامتها مرفوعة، لكن الذى يعنيه هو كيف تستخدم العقائد للعودة إلى الانتصار وتحرير النفس والأرض وتحقيق الحرية للإنسان والتنمية للأمة.

يقول: «ليس الغرض من التأصيل العقلى المصلحى هو الهجوم على الملحدين والدفاع عن عقائد الدين بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلى للعقائد عن طريق التحليل العقلى للخبرات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجى لها وإمكانية تطبيقها فى العالم» (ص ٣٤).

كما يقول: «لقد عبرت المقدمات التقليدية الأولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية فى عصر كان الواقع الفعلى مستورا: البلاد مفتوحة، والجنود متحصرة، والدول قائمة مستقلة وكان الخطر يهدد العقائد النظرية الجديدة أى التوحيد ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الأرض بعد أن احتلت البلاد واستعمرت الاوطان، وتناقل الناس إلى الأرض وقعدوا عن الجهاد فى حين أن التوحيد النظرى قائم، وصفات الله ظاهرة، وهو واحد حى قيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم» (ص ٣٣).

إذن يهدف التأصيل الواقعى للعقائد - عند حسن حنفى - إلى «إعادة بناء علم أصول الدين بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد، وإطلاق التوحيد من عقاله، إيقاظه من سباته، وتحويله إلى فاعلية فى الأرض وحركة فى التاريخ» (ص ٣٣).

وهذا التأصيل الواقعى للعقائد موقف إبدعى إذ كان القدماء يهدفون إلى إثبات العقائد عن طريق اثبات صحتها عند العقل والبرهنة عليها نظريا لكنه يريد أن يثبت صحتها فى الواقع ويبرهن عليها عمليا.

وإذا كان ينطلق من العقائد نفسها ثم يختلف منحاه عن القدماء فى إثباتها واستخدامها، فهو يؤكد أنه ليس متبعا وليس مبتدعا فى الوقت نفسه.

وهناك - كما يقول - فرق بين الابتداع الإبداع. الأول خروج على النهج بلا أصول. والثانى تطوير للأصول وتجديد لها.

لكن إذا كان هدف الدكتور حسن حنفى تطوير الأصول وتجديدها، أو التأصيل الواقعى للعقائد واستخدامها لإحداث النهضة المرجوة للأفراد والجماعات ومن ثم إثبت تحققها فى الواقع ويثبت صدقها الواقعى أو يتم البرهنة الواقعية على صدقها فأى علم من علوم الأمة تناط به هذه المهمة؟

هل هو علم العقائد أو أصول الدين أو علم الكلام القديم الذى عنى بإثبات هذه العقائد منذ أن أنشئ هذا العلم حتى اليوم أو علم آخر؟

هنا يبدأ موقف الدكتور حسن حنفى من علم أصول الدين القديم. إن هذا الموقف أوسع هجوم على علم الكلام القديم شمل اسمه وتعريفه وموضوعه ومناهجه ومرتبته بين العلوم وحكم تناوله بحيث لم يبق شيئا مما يتعلق به إلا تناوله بالنقد بل بالهدم أحيانا ليصل فى النهاية إلى وضع بديل عنه.

وفى رايه أن هذا العلم فشل تماما فى أداء مهمته بل أدى فشله إلى أن كان هو نفسه سببا من أسباب فشل الأمة الإسلامية لأن المقدمات الإيمانية التى تقفز إلى النتائج متجاهلين الأسلوب البرهانى الذى يأخذ بيد العقل إلى إثبات المطلوب بمقدمات عقلية جعلت العالم الاصولى القديم يتغزل فى الوجود المطلق الأوحد وإسناد كل شىء إلى الله دون الوقوف على حدود الإرادة الإنسانية ووظيفة الإنسان فى الكون والحياة «وبالتالى ينشأ السلطان الدينى أولا ثم السياسى ثانيا، ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان منفردا بسلطانه لا ينازعه أحد ولا يشاركه شريك .. ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الدينى إلى السلطان السياسى ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان. من طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان لأن التكوين النفسى للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدى نفس الوظيفة التى يؤديها الآخر» (ص ٨).

كان التركيز على توحيد الله والدفاع عنه فى كتب الكلام القديم دون نظر إلى دور الإنسان فى تطبيق التوحيد عمليا فى حياته وواقعا على الأرض والمجتمع مسببا فى رأى الدكتور حسن حنفى إلى «تحديد علاقة الإنسان بالله ليس على مستوى المعرفة والنظر بل أيضا على مستوى السلوك والعمل» (ص ١٠).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفى فى خلو كتب علم الكلام من شرح النور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للإنسان فى الكون انطلاقا من توحيددين. وتركيز هذه

الكتب على هذا التوحيد، لأنه كما يقول الدكتور حسن حنفى نفسه كان فى خطر من شوائب الشرك والوثنيات المجاورة للأمة الإسلامية فإننا فعلا بحاجة اليوم إلى بيان الآثار العملية المترتبة على التوحيد أو ما سميناه نحن جميعا فى ندوة علم الكلام التى عقدت فى كلية أصول الدين بالاشتراك بينها وبين الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٩١ بمقتضيات العقيدة وهى حرية الإنسان ومسئوليته نحو تحقيق ذاته وتحرير أرضه وتوفير غذائه دون حاجة إلى الإقلال من قيمة التوحيد النظرى فالأمران معا يتمم كليهما الآخر والانتقال إلى الجانب العلمى من التوحيد أو تطبيقه عمليا فى واقع الحياة لا يتم بشكل أمثل إلا بعد تمام الجانب النظرى واستيعاب معنى التوحيد فى العقل بشكل يسمح بالتطبيق الصحيح.

ولكنه مع ذلك كله لا ينبغي التقليل من دعوة الدكتور حسن حنفى إلى إكمال الناقص ولفت النظر إلى أن إهمال التوحيد على الجانب العلمى يؤدى إلى نقص معنى التوحيد ذاته وتشويه صورته فى الذهن الإنسانى مما يؤدى إلى صور النفاق والتزلف للسلطين وانتظار الهبات والعطايا منهم بل ترك العمل والسعى والضرب فى مناكب الأرض طلباً للرزق وعملا للإنتاج وانتظاراً من الله لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة.

وهكذا يرى الدكتور حسن حنفى أن علم الكلام الذى كان دوره الأساسى ومهمته الأولى التى أعطته شرفه على كل العلوم الكشف عن عقيدة الأمة وتحليلتها انصرف إلى مقدمات إيمانية تثبت النتائج دون مقدمات عقلية وانهمك فى جدليات لنصرة حركة معينة سواء كانت الأشاعرة أم المعتزلة أم السلفية أم الشيعة أم الخوارج أم غيرها من الفرق فى صراع محتدم ودام أحيانا حول تحديد الفرقة الناجية بينما الأمة فى حاجة إلى التوحيد ومن ثم التوحد.

يقول: «وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة، فقد كان الدفاع فى معظم الأحوال دفاعا عن عقائد فرقة معينة هى فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة، ولكننا لا ندافع عن فرقة بعينها، بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الأمة» (ص ٣٤).

كما يقول: «إذا كان هدف القدماء هو بيان الفرق بين الفرق» فإن هدفنا «الجمع بين الفرق» فى وقت الأمة فى أحوج ما تكون إلى الوحدة الوطنية. إذا كان هدف القدماء بيان

«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» فإن هدفنا هو «بيان مقال المسلمين واتفاق المصلين». وإذا كان هدف القديما عرض «اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين» فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية، ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها.

وأعتقد ان الذى يساعد على هذه المهمة التى يدعو إليها الدكتور حسن حنفى أن ينطلق علم أصول الدين إلى المصادر الأولى التى نبعت منها عقيدة الأمة الواحدة قبل نشوء الفرق، وكيف استطاعت الجماعة الأولى أن تحقق هذه العقيدة فى الواقع العملى حينما حررت الأرض ووفرت العدل والأمن والكفاية وحققَت معنى التوحيد دون أن تهمل علم الكلام القديم ودون أن نبعد من مجال الدراسة التاريخية لفكر الأمة لمعرفة كيف حدثت هذه الانشقاقات والجدليات التى ثارت حولها ومن أجلها دون أن تكون هذه الانشقاقات هى بؤرة الاهتمام أو مركز الدراسة أو المصدر الوحيد للمعرفة بالعقيدة أو تكون وحدها هى علم العقائد.

أما أن يكون علم الكلام دراسة لفرقة واحدة من الفرق بينما تدرس فصائل أخرى من الأمة فرقة أخرى بحسبان أن كلا من هذه الفصائل تعد نفسها «الفرقة الناجية» فإن معنى ذلك أن تكون الأمة جزرا متنايئة بعضها عن بعض، بالإضافة إلى أن العقائد ستكون تصورات أحادية تعطى تفسيراً معيناً للعقائد يدعى أنه تفسير للقرآن والسنة ومن ثم يتمزق القرآن وتقطع السنة بين تصورات الأمة.

ولم تكن العقيدة لدى الجماعة الأولى التى تمثل مخزوننا النفسى على هذا النحو.

وفيما يفصل الدكتور حسن حنفى أسباب رفضه لعلم الكلام فإنه لا يتوقف عند ابراز فشله فى اداء مهمته ولا كونه سببا فى فشل الأمة وتجزئتها بل يمتد رفضه إلى رفض أسمائه وتعريفه وموضوعه ومرتبته بين العلوم ويرى أن اسماءه التى حددها القديما تحتوى جميعا على التباس وكل اسم منها يحتوى على إحياء سلبى فى الواقع فتسميته بعلم الكلام «يحتوى على التباس هل هو صفة الله قديمة أم حادثة؟ أم هو كلام الله الذى أوحى به إلى الرسول وهو القرآن الكريم، (ص ٥٨)، وإذا كان العلم قد سمي كذلك كما قيل لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا، فالحقيقة - كما يقول الدكتور حسن حنفى - إن هذا هو

أسلوب القدماء فى تبويب الفصول سواء فى علم الكلام أم فى غيره من العلوم كما أنها عادة لا يتبعها كل مصنفى العلم.

لذلك يرى أنه يصعب قبول هذه التسمية «علم الكلام» فى حياتنا المعاصرة نظراً لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله.

حتى إذا أريد بالكلام أن علم الكلام يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة فإن ذلك «قد يكون صحيحاً لكنه فى هذه الحالة تكون تسمية علم أصول الدين أفضل لأنها تشير إلى البحث عن أصول العقائد أى الأسس النظرية التى تقوم عليها ويبقى علم الكلام تاريخاً لعلم أصول الدين أى اجتهادات الأصوليين فى إيجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر» (ص ٦١).

وأياً كانت الدوافع إلى تسمية العلم بعلم الكلام فإنه فى تقديرى لا مانع من قبول هذه التسمية لأنه أكثر العلوم حاجة إلى الحوار والمناقشة مع المخالفين وإقامة الأدلة على إبطال كلامهم.

وقد نبه الدكتور حسن حنفى نفسه إلى هذا حين قال «صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار والمناقشة مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة وكتب الحكماء الأولين بالإضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث التاريخ» (ص ٦١).

وعند الدكتور حسن حنفى أن الحوار مع المخالفين أو الكلام معهم والرد عليهم على الرغم من أن هذا صحيح «إلا أنه أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحى الذى يقوم على تجارب وتفسير نصوص وتحركه أهداف وبواعث ومصالح» (ص ٦٢) إلا أنه لا يمكن استبعاد العلاقة بين الفكر واللغة فالفكر رغم قيامه على تجارب وتفسير نصوص وانبعائه من أهداف ومصالح إلا أنه يصب فى النهاية فى لغة فى كلام فيظهر العلم فى النهاية على الرغم من استمداده من النصوص والوقائع وتوجهه إلى أهداف ومصالح فى صورة كلام فإذا سمى بعلم الكلام لأنه أكثر العلوم مظهراً للكلام فلا ضير من تسميته بهذه التسمية.

وإذا كانت شمة ضير من تكافؤ الأدلة أو تكافؤ الكلام أو تكافؤ الإثبات والنقض حتى أصبح من البلية بمكان أن يثبت الشيء ونقيضه من متكلم واحد أو متكلمين مختلفين طبقاً

للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة فإن هذه هى طبيعة الفكر الإنسانى إثباتاً ونقضا تجربة وخطأ صواباً وخطأ فليكن الكلام معرضاً لمحاولات القدماء فى إثبات بعض العقائد ونقض الشبهات عليها ليصل الفكر الإنسانى إلى تعلم المقدرة على المعارضة والرد وليكتسب المقدرة على مواجهة رأى بالرأى والحجة بالحجة بل ربما يكتسب فى النهاية طريقة جديدة لإثبات العقائد وهذا هو الذى يحاوله الدكتور حسن حنفى الآن.

واعتقد أنه لولا مرانه على وسائل الأقدمين ومناهجهم فى الحوار «وكلامهم فى الرد على الخصوم لما استطاع أن يصل إلى فكرته فى إعادة بناء هذا العلم فما ولد هذه الفكرة لديه الاقترعة الجدل والكلام رداً على كلامه.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى لا يقبل تسمية «علم الكلام» فإنه لا يقبل تسميته بعلم «أصول الدين» لأن هذه التسمية تشير إلى أن مهمة العلم «البحث عن أصول الدين وهى عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد فى العقل» (ص ٦٣) ويرى أن هذه التسمية ترتبت عليها سلبتان خطيرتان: -

الأولى: أن هذه التسمية أوجدت تقابلاً بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وتقابلاً بين الأصول والفروع ومن ثم باتت الأصول فى ناحية والفروع فى ناحية أخرى الأصول يقينية والفروع ظنية لأنها اجتهادات تختلف من فرد إلى فرد ومن مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان ومن جماعة إلى جماعة.

ويتساءل الدكتور حسن حنفى «كيف يخرج الظن من اليقين» (ص ٦٥) كما يتساءل: «كيف يمكن من هذه الأسس النظرية الواحدة التى لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تختلف باختلاف الشعوب والأوطان استخراج عمليات تختلف باختلاف الزمان والمكان باختلاف الشعوب والأوطان» (ص ٦٥، ٦٦).

الثانية: أن هذه التسمية أدت إلى أن «تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضاً دوافع للسلوك وبواعث على العمل، كما تحول الفقه إلى مجرد طاعة للأوامر واجتناب النواهي على نحو عملى خالص يصل إلى حد العادات والاعراف مع أن المهم فى التأصيل هو كيفية خروج العمل من النظر وتحقيق النظر فى العمل خاصة أن كليهما «علم الأصول» ومن ثم تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات

باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت إلى جعل الاعتقادات مجرد إيمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أى أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبادات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار» (ص ٦٥).

كما أدى الفصل بين العلمين فى حياتنا المعاصرة - كما يقول - إلى تحول العقائد إلى عواطف إيمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها فى دائرة الوجدان، وانغلاقها وتحولها إلى شئ بدلا من انفتاحها على العالم كبواغث للسلوك ومقاصد للفعل - كما أدى توقف الاجتهاد فى العقائد وحصره فى الشريعة، واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى إلى ضمورها وقدمها وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة، ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة . . . وضاعت مصالح الناس ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التى نشأت أساسا بسببها، وكرد فعل على العقائد الإيمانية. . . فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان» (ص ٦٦).

ومع التسليم بصحة ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن العقائد تحولت لدى الأمة فى العصور الأخيرة إلى عواطف إيمانية معزولة عن العمل الواقعى وعن سلوك الأفراد وعن ما ينبغى أن يكون عليه أثر هذه العقائد فى واقع الحياة والمعاملات إلا أن هذا الفصل إنما ترتب على ظروف تاريخية ومتغيرات كثيرة أكثر مما ترتب على قيام المتكلمين القدماء بفصل الأصول عن الفروع أو تسمية العلم بأصول الدين.

ذلك أن هذه التسمية أصول الدين تعنى العقائد النظرية ومدلولاتها العلمية وتشمل كتب علم أصول الدين، تلك الأصول التى ترتبط بما علم من الدين بالضرورة: تحريم الربا والاستغلال وتحريم الظلم وأهمية حقوق العباد وعدم قبول التوبة من التائب إذا تعلق بحقوق العباد إلا بقضاء هذه الحقوق كما تشمل ضرورة الكسب من الحلال وعدم الاعتداء على أموال الناس وأكلها بالباطل وتحريم الرشوة ووجوب الجهاد لتحريم الأرض الإسلامية وتحريم الاعتداء ووجوب رده بالمثل كما تتضمن الموقف من ولى الأمر ووجوب نصب الإمام وشروط توليته وكافة ما يتعلق بالامامة العظمى (رئاسة الدولة) إلى غير ذلك مما يتعلق بقيام الجماعة بما علم من الدين بالضرورة وهو من أصول الدين وهو فى الوقت نفسه من العمليات.

فليست كل العمليات إذن فرعية بل من العمليات ما هو أصل من أصول الدين وإذا كانت هناك أحكام عملية يختص بها الفقه وتعد من الفرعيات فهي مستخلصة من الأصول الدينية وإذا كان الدكتور حسن حنفى يتساءل إن هذه الأحكام العملية الفرعية أو الفقهية ظنية فكيف تخرج من أصول الدين اليقينية . . كيف يخرج الظن من اليقين؟

وهنا نرى أن الظن واليقين هنا فى طريقة الثبوت فاليقين لأصول الدين لأنها ثبتت بالوعى وقد سبق أن أوضح الدكتور حسن حنفى نفسه أن الوحى ثبت صدقه بالبرهان بالعقل أما الظن فى الأحكام الفرعية فلأنها تثبت بدليل ظنى هو الاجتهاد الذى يستخرج أحد دلالات الالفاظ ويرجح احتمالاتها طبقا لظروف وشروط معينة .
ومعنى الظن هو رجحان اليقين فليس مقابلا أو مضادا لليقين .

وإذا كانت هذه الأصول الثابتة تخرج منها عمليات فرعية متغيرة فلأن هذه الأصول مبادئ كلية عامة، وهذه العمومية تتيح اختيارات وبدائل تستنبط منها طبقا لظروف معينة ترجح اختيارا على اختيار أو تختار بديلا دون بديل فمن هنا كان التغير فى إطار الثبات .

وهذا يكفل للأمة وحدة المرجعية أو وحدة القصد وأساس العمل والحرية فى نفس الوقت ضمن هذه الوحدة، فوحدة المبدأ الكلى لا تمنع التعددية، لأن التعددية فى إطار هذه الوحدة التى تجعل حركة الأفراد واقع البيئات الإسلامية على كثرة تعددها على مستوى العالم كله أو الناس جميعا فى شتى عصورهم ضمن إطار واحد يحكمه المبدأ الكلى أو وحدة المبدأ أو عموم الاصل كما يقول تعالى ﴿أَن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء ٩٢) .

على أن التغير فى إطار الثبات والتعدد فى إطار الوحدة كما أنه يعطى المرونة اللازمة لحركة الحياة طبقا للتغيرات فإنه يعصم العمل الجماعى من التشرذم والتضاد أو التضارب والخروج على المبدأ حتى لا تتحول الأمة إلى كيانات متضاربة الأصول يكفر بعضها بعضا ويهيمن بعضها على بعضا .

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن تركيز كتب أصول الدين القديمة على العقائد النظرية مثل الصفات وعلاقتها بالذات دون استخلاص القيم العملية من هذه العقائد فإن ذلك لا يمنع أن نأخذ نظريته مأخذ الجد، كالتذير الذى ينبها إلى الناقص لنكمله، فتسعى

جهود علماء أصول الدين المعاصرين إلى تكميل الناقص ويزروا ما عناه الأقدمون بما علم من الدين بالضرورة من موجبات العقائد. أو بعبارة أخرى أكثر معاصرة يبرزوا الجوانب العلمية للعقائد وتأثيرها فى الواقع وهى دعوة مقبولة ودين واجب الأداء، سواء قبلنا العلم القديم ذاته أم لم نقبله أم قبلناه وأضفنا إليه ما نقص منه أم ما اكتشفنا نقصه فى ضوء هذا العصر، وسواء قبلنا أم لم نقبل تسميته أصول الدين.

على أن الدكتور حسن حنفى يحيل مرتين إلى تفضيل هذه التسمية علم أصول الدين فى موازنتها بتسمية علم الكلام (ص ٦١) وفى موازنتها بتسمية علم الفقه الأكبر (ص ٦٨).

فالفقه الأكبر توحى بأن الفقه الأكبر العقائد فى مقابل الفقه الأصغر العمليات أو الفقه، أى أن النظر فى مقابل العمل «وذلك يوحى بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل».. وكان الفقهاء هم واضعوه كفرع من علم الفقه، بل إن مضمونها - كما يقول الدكتور حسن حنفى - لم يعش فى عقليتنا المعاصرة كما لم يعش كسمية، فقد توارى الفقه أى الفهم والعقل فتوقف الاجتهاد وعم التقليد، وتحولت العقيدة إلى إيمان خالص مكتف بذاته، فالأكبر لا يحتاج إلى الأصغر فى شيء» (ص ٦٨).

ولكن أمر هذه التسمية يبدو لنا مخالفًا لوجهة نظر الدكتور حسن حنفى قسمته الفقه الأكبر تدل على ارتباطه بالفقه الأصغر فكل منهما فقه، أى مادة واحدة بعضها أعلى من بعض أو أكبر من بعض أعلاها أصل لادناها أدناها فرع لأعلاها فالفقه الأصغر (العمليات) فرع من الفقه الأكبر أى إن العمليات متفرعة من العقائد، والعقائد تسجل فى العمليات فهذه مظهر لتلك.

على أن كلا من نوعى الفقه يحتاج إلى الآخر فالفقه الأصغر يحتاج إلى الفقه الأكبر لتأصيله عقائديا والفقه الأكبر يحتاج إلى الأكبر ليستجلى فيه وليظهر فى سلوك الافراد وعباداتهم وخطة حياتهم فكما ان لكل حكم فرعى اصل عقائدى يستمد منه فلكل أصل عقائدى مظهر سلوكى أو حكم فرعى يتجلى فيه بل تبدو فى نظرى تسميته العلم بالفقه الأكبر أقرب التسميات لربط العقيدة بالعمل الواقعى وهى نفس دعوة الدكتور حسن حنفى.

ومن حسن الموافقات أن تكون هذه التسمية تسمية حنفية فالذى أطلقها هو الإمام أبو حنيفة وقد كان صاحب مذهب عقلانى فى الفقه ولعله أراد بهذه التسمية أن يربط الفرع بالأصل والعمل بالنظر والتوحيد بالفقه بحيث يكون كل منهما وجهان لشيء واحد هو فقه الدين فقه العقائد.

كذلك يرى الدكتور حسن حنفى أن تسمية العلم باسم «التوحيد» قصر التوحيد على كونه علما مع أنه قد يكون علما وقد يكون عملا فعندما يكون التوحيد علما يكون الأساس النظرى للعمل وعندما يكون عملا يكون توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم فى نظام واحد هو نظام الوحي .

والحق أن هذا مراد الأقدمين فى تسمية العلم باسم التوحيد ليكون أساساً نظرياً لعقيدة التوحيد الشاملة لمعانى التوحيد ابتداء من بناء الإنسان إلى بناء العالم على أسس عقيدة واحدة .

لكن الدكتور حسن حنفى يعيب على الأقدمين وقوعهم فى التشخيص والتشويء فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص - كما يقول - والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية .

يقول: «والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة ولكن خطاءهم وقوعهم فى التشخيص والتثيبت والتحجر والتشويء والضمنية والسكون والوثنية فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية (ص ٦٧) .

ويرى الدكتور حسن حنفى أن نتيجة تشخيص القدماء للذات الإلهية وصفاتها وخروجها من الوعى الخالص وقيم السلوك ظهور التناقض الصارخ بين التوحيد النظرى والسلوك العملى للأمة أفراد أو جماعات الذى يغلب عليه التشتت والتجزؤ والتشردم، ففى حياة الإنسان الفردية انفصم الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث النفاق والجبن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية وبدت مظاهر الازدواجية فى حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية، وفى الحضارة بين التقليد والتجديد، وفى السياسة بين الشرق والغرب، وفى الاجتماع بين المحافظة والتقدمية وفى الاقتصاد بين الرأسمالية والاشتراكية (ص ٦٨) .

وفى اعتقاده أن هذه الانفصالية المتعددة الجوانب والواقعة فعلا مترتبة على فصل التوحيد العقيدى عن التوحيد العملى كما يقول الدكتور حسن حنفى لكن سببها ليس جهود المتكلمين القدامى فى علم التوحيد أو سببها تسمية العلم بهذا الاسم فقط وإنما هى ظروف عديدة ربما ترجع فى أساسها إلى الاستبداد السياسى الذى أضعف هذه الأمة ابتداء من

القرن السادس الهجرى والمطامع السياسية والانفصالات التى شهدتها الأمة الإسلامية والفتن الداخلية وانعدام الاستقرار مما اضعف البوابة الفلسفية والكلامية نفسها وأدى إلى جمود المتكلمين وعدم اجتهادهم فى ربط الدراسة العقائدية بالواقع العلمى.

فجمود المتكلمين القدامى ووقوعهم فيما وقعوا من أخطاء كان نتيجة لا سببا فى البداية، وإن كان قد تحول فيما بعد إلى سبب عقلى وثقافى لتخلف الأمة فإنما بفعل نفس الظروف الأولى التى أوجدته بدليل أن محاولات الإصلاح التى انبثقت فى هذا العصر واتجهت إلى إصلاح الدراسة العقيدية وراحت تبني الإنسان المسلم على أساس من التوحيد الصحيح بجانبه العلمى والعملى مثل حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتونسى والاستاذ الامام محمد عبده سرعان ما حجمت وحررت وخمدت فى معظمها ولم تؤت ثمارها كاملة ولم يبق فيها غير ذكريات ووميض من التجديد.

على أننا نظلم القدماء إذا قلنا إنهم - عموما - وقعوا فى التشخيص والتشويش للذات الإلهية فهناك من تحاشوا التشخيص واثبتوا التوحيد فى الذات والصفات والأفعال ومن المدارس الكلامية القديمة من جعل التوحيد هو الأساس الأول لمذهبهم العقائدى بل أساس الأسس الذى تبنى عليه أنبيئهم العلمية الأخرى مثل العدل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كالمعتزلة.

فالتسمية الأخيرة التى يناقشها الدكتور حسن حنفى فى «علم العقائد» ولم يستبق التراث هذه التسمية كما استبقى تسميته علم الكلام أو علم اصول الدين ومن ثم لا توجد إلا فى المعاهد الدينية التى تقوم على مناهج التسليم والقبول والتى اسقطت النظر من الحساب.

ونرى أن هذه المعاهد والكلليات يشيع فيها الآن استعمال تسمية علم العقيدة إن لم تقم مناهجها على التسليم والقبول أو تسقط النظر فى علم العقيدة لأن التسمية لا توحى بأسقاط النظر بل تبدأ الكتب التى تدرس فى هذه المعاهد والكلليات على أن أساس أن أول واجب على المكلف هو: النظر (راجع شرح البيجورى على جوهره التوحيد للقائى وشرح المواقف والمقاصد فى المعاهد والكلليات الأزهرية).

ولا يوافق الدكتور حسن حنفى على تسمية العلم بعلم العقائد لأنه الوحى - كما يرى - من أهم ما يميز الوحى فى آخر مراحلها واكتماله هو أنه لا يحتوى على عقائد أو على

نسق من العقائد كأشياء مستقلة بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلا فى العقائد المسيحية» (ص ٦٩).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفى فى أنه لا توجد فى الإسلام عقائد تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال فى المسيحية مثل عقيدة الصلب فإن الوحي فى الإسلام لم يخل من العقيدة فى مراحلها الأولى أو مراحلها الأخيرة بل كانت المرحلة الأخيرة من الوحي فى المدينة والنبي اتسمت بالتشريع كانت استمرارا للعقيدة وتطبيقاتها.

ولا أدل على ذلك من تحديد علاقة المسلم بغيره فى الأسرة والمجتمع خاصة تحديد علاقته بالمخالفين له فى العقيدة وتطبيقات هذه العلاقة فيما جرى بعد ذلك فى المجتمع المدنى.

أما أن العقائد «لم تكن فى نشأتها وبداية إعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك، ولم تنقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل والبداية فى التساؤل النظرى عن أساس العمل وأن علم العقائد ظهر بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجهة إلى السلوك تظهر نائته عنه، طائفة فوقه فإذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانفراج نحو السماء والذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله، والذى يمارس حرية فى التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار» (ص ٧). وأن المسائل لم تطرح طرحا نظريا إلا بعد أن ضم العقل فتصرفت الطاقة فى التساؤل النظرى وكلما ضم العقل زادت حدة التساؤل وتطارت الرقاب من أجل النظريات فى ذات الله، بعد أن كانت تطاير من أجل الجهاد فى سبيل الله.

فالحقيقة أن علم العقائد ظهر فى وقت مبكر مع ظهور العقائد نفسها وهل يعقل عمل بدون علم بل على العكس نرى أنه كلما وضع العلم وضحت الرؤية للعمل وتبينت معالم الطريق وليست المسألة مسألة تدوين العلم فقد يكون العلم موجودا دون أن يدون وقد كان علم العقائد موجودا لدى الجماعة الإسلامية الأولى يتداولونها فيما بينهم ولم يبدأ تدوينها فيما بعد إلا بعد أن اختلط المجتمع الإسلامى بما جاوره من مجتمعات وثنية وبعد ما حدث من خلافات سياسية سببت حوارا حول العقائد مما دفع إلى تدوينها فلما انفتحت البلاد الإسلامية أمام الثقافات كان لابد أن يحدث تفاعل ثقافى بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى لكن الحقيقة فيما نرى لابد أن يتوفر للعقائد جانبها النظرى لتكون نظريات واضحة

حتى تستطيع أن تكون دوافع واضحة للسلوك، وإلا فهل يستطيع الإنسان أن يعمل دون أن تكون لديه نظرية واضحة ومعقولة تمثل رؤية وأساس للعمل.

صحيح أن «الاعتقاد - كما يقول الدكتور حسن حنفى - ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة للتأثير فى الحياة العملية» (ص ٦٩) ولكن لن يكون الاعتقاد وسيلة للتأثير فى الحياة العملية إلا بعد أن يكون نظرية واضحة متعقلة.

ونحن هنا نبذى إعجابنا بما يقوله الدكتور حسن حنفى نفسه «العقائد تكون نواة ايدىولوجية كاملة: نظرا وعملا، فكرا وسلوكا، يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة» (ص ٦٩).

ولا يمكن أن يتحقق ما يقوله الدكتور حسن حنفى حقا إلا بعد أن تكون العقائد متعقلة بقدر ما يستطيع العقل الإنسانى وإلى أبعد مدى يمكن من التعقل.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن «الذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله» (ص ٧٠) إذن «العقائد لها معنى غمضى فى تاريخ الأديان وهى أنها ضد الطبيعة، تناقض بل وربما أيضاً على نقيض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس، وإلا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل، معنونة بالأخلاق، ومدركة بالطبيعة، لها سلطة تقننها. لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنايا الطبيعة، وهى سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن «الروح القدس» فى التاريخ، لها صحة مطلقة خارج التاريخ، لا تتغير، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأصول بما أدى بالناس إلى رفضها كلية وإثارة الحقائق المتغيرة التى تعبر عن صالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الإنسانى، وهى مقدسة لم يأت بها بشر، بل من وضع الله الذى أتى بشخصه إلى البشر وجسدها أمامهم عيانا» (ص ٧١، ٧٢).

فإن هذا يتطبق على أديان أخرى وعقائد غير دين الإسلام وعقائده، أما عقائد الإسلام فهى معقولة كما قلنا بأكبر قدر يستطيعه العقل من التعقل ولا بد أن تكون ثابتة خلافا لما يقوله الدكتور حسن حنفى «ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم» (ص ٦٩). لأنها لو لم تكن بعض العقائد ثابتة لما وفرت تواصل المنفعة بين الأجيال، ولاضطربت التصورات التى تشكل السلوك البشرى.

صحيح أن هناك مستغيرات فى حياة البشر وذلك طبيعى لأن هذه المستغيرات لا تشكل عقائد بل تشكل دوافع مؤقتة تنظم مع غيرها من الدوافع عبر الأجيال ضمن منظومة ثابتة من العقائد، توفر الاستمرارية والتغير أو التطور فى نفس الوقت.

ولذلك نحن مع الدكتور حسن حنفى فى هذه التصورات عن العقائد (كونها غير متعلقة ومتناقضة مع الاخلاق) تصورات خاطئة تعين العقائد (ص ٧٢) ولكتنا لسنا معه حين يقول ان العقائد «تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ تعبر عن تجربة الجماعة الأولى التى آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها امالها وآلامها. داخلها التعصب الإنسانى وتحزبت لها الفرق وتطاربت من أجلها الرقاب، ونصبت من أجلها المقصلات ودبرت بسببها المذابح، وبالتالي نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظرا لاستخدام السلطة السياسية إيها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وإيثارهم ايدولوجية تعبر عن واقعهم مفهومة مدركة تتحول إلى نظام سياسى واجتماعى واقتصادى ويكون بها الخلاص الفعلى للناس. وإن كل مجتمع مازالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبى فإنه يبنى بطبيعة الحال من ثورة ماديته بدأت بالاصلاح وتنمو نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء العقائد على المصالح» (ص ٧٢).

وذلك اننا نختلف مع الدكتور حسن فى أن هذا ينطبق على العقيدة الإسلامية التى آمنت بها الجماعة الأولى.

ومحاولة تطبيق مقاييس الفكر المادى على هذه العقيدة فى تفسير نشأتها لا يتلام معها فلم تكن من وضع التاريخ ولم تعبر عن تجربة الجماعة الأولى بل كانت من الوعى الذى يمثل مصدرا فوق التاريخ وكان من تطبيق الجماعة الأولى لأنها تجاوبت مع هذا الوعى.

وما قامت المذابح ونصبت المشانق إلا بسبب المحاولات التى كانت تستهدف إبعاد العقيدة من جوهرها وإدخال عناصر أخرى تتنافى مع حقيقتها وإخضاعها لمصالح متعارضة فكان جهد المتكلمين القدامى مواجهته كل ذلك ومحاولة الدفاع عنها.

وما كانت حركات الإصلاح الا محاولة للعودة إلى نقاء هذه العقيدة كما جاء بها الوعى وطبقها الجماعة الأولى.

ومع أن انتشار العقائد بالمعنى السلبي ينشأ بطبيعة الحال عن ثورة قادمة فإن هذه الثورة لا تتم إلا بتصحيح المفاهيم وإبراز إمكانات العقائد الإسلامية الإيجابية وللأسف فإن الحركة السلفية في عصرنا كما تبدو من مفاهيمها المتحجرة لا تملك مقومات هذا التصحيح لأنها لا تفهم - في معظمها - فقه الواقع وبالتالي لا تستطيع أن تستخدم العقائد لأنها لا تفهمها الفهم الواقعي ومن ثم تتورط هذه الحركة في كثير من العنف، الأمر الذي خلقت منه حياة الجماعة الأولى، وما لم تبادر الحركة السلفية المعاصرة إلى فهم الإسلام فهما صحيحا مستتيرا العقل وفقه الواقع معا، فإن الأحداث ستجاوزها دون أن تحقق شيئا لأمته، بل ربما تسببت في تأخير النهضة أمداً طويلا.

اللهم إلا إذا كان الدكتور حسن حنفي يقصد تصورات الناس للعقائد فإن هذا من وضع التاريخ حيث تضع بعض الجهات الإنسانية تصورها للعقائد وتحول هذه التصورات إلى عقائد تطيح من أجلها الرقاب وتتطاير بسببها الرؤوس، وتقوم دول على أساس هذه العقائد وتسقط أخرى، كعقائد الشيعة والخوارج وغيرها حيث تحول العقائد الأولى التي (جاء بها الوحي وأمنت بها الجماعة الأولى) إلى عقائد أخرى مخالفة تماما أحيانا، وذلك يحدث في كل الأديان سماوية ووضعية وذلك ما يسمى بتطور العقائد وهو في الحقيقة تصورات الناس التي تتطور وتحول إلى عقائد، وهي في الواقع من التاريخ لا من الوحي، من وضع أصحابها لا من السماء.

حيثئذ تكون ملاحظة الدكتور حسن حنفي صحيحة إلى حد كبير، وإلا فمن ذا الذي يقول إن عقائد بعض غلاة الشيعة كانت من عقائد الإسلام التي آمنت بها الجماعة الأولى، بينما لم تعرف هذه الجماعة الانقسام إلى سنة وشيعة، بل من ذا الذي يتصور أن أحدا من الصحابة الأولين من الجماعة الأولى كان يتحدث عن الجوهر والعرض والحوادث التي لا أول لها، أو يخوض في الطبيعيات بحيث يجعل الطبيعيات والأمور العامة من الأمور الهامة التي يثبت بها صحة الإيمان أو تتوقف على ثبوتها بثبوت عقائد الإسلام، حتى تصبح دراستها جزءا من دراسة العقيدة ومناهج لحل مغاليقها، ذلك من وضع التاريخ قطعيا.

والذي يجعلنا نميل إلى أن هذا ما يقصده الدكتور حسن حنفي حقا هو موقفه من الوحي وإعجاز القرآن وإيمانه بالمعجزة في بداية الوحي حتى الآن وقوله «أن الله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية» (ص ٩٦) فهذا الموقف فى هذا السياق يشير إلى أنه يقصد التصورات البشرية للعقائد.

على أن موقف الدكتور حسن حنفى من علم الكلام القديم يتصاعد عند الحديث عن تعريف علم الكلام.

وفى رأيه أن تعريف علم الكلام بأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» يشير عدة تساؤلات رئيسية منها هل هناك أدلة على صحة العقائد؟ أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقا لأهداف المرسل لإثبات ان الشيء صواب أم خطأ؟ فالدليل آلة بالمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه، ويمكن لنفس المتكلم ان يستدل على صحة الشيء وخطئه فى آن واحد طبقا لمهارته أو مزاجه المتقلب أو مصالحه المتغيرة كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر وكلاهما مقتنعان ويتساءل الدكتور حسن حنفى هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع مادام الموضوع واحدا والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متاخرة متناقضة تضع منها وحدة الموضوع؟ وأن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر فى الواقع والمجتمع والتاريخ» (ص ٧٣).

ويستمر التساؤل فيقول: «هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما فى ذلك التوحيد الذى يعبر عن مصالح المضطهدين والمُعذبين والمظلومين من أجل اعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة والذى يعبر عن القبائل المشتتة التى فرقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها فى أمة واحدة قادرة على وراثه الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك ان العقيدة تعبر عن وضع اجتماعى، تأصيل نظرى لموقف إنسانى. ولما كانت العقائد هى وسائل الحراك الاجتماعى وكان الحراك الاجتماعى بالضرورة حراكا لصالح الأغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة وكان تاريخ العقائد جزءا من تاريخ الثورات الاجتماعية وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشرى. هل حل الصراع العقائدى بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم حله بالصراع الفعلى على الطبيعة وفى الواقع؟ (ص ٧٤).

وهذا الكلام فى إبطال دور علم الكلام يقوم على أساس التفسير المادى لنشأة العقائد وهى أنها تعبير عن صراع اجتماعى يفرز العقيدة ليكون باعشا على الصراع وآلية من آلياته فى نفس الوقت.

وهذا «الكلام يصدق على العقائد الوضعية أو عقائد الفرق المنبثقة من الأديان الأصلية السماوية التى يثبت الإقناع بها فى البداية عن طريق المعجزة فهذه الأديان السماوية الأصلية تمثل نظرية وعقيدة متفقاً عليها فى البداية.

ومع أن العقائد الوضعية أو عقائد الفرق تقوم على الجدل وقد قيل إن المتكلم يعتقد ثم يستدل، أى يؤمن ثم يبحث عن ما يؤيد إيمانه من أدلة ويقوم الصراع على الأرض وفى الواقع دوراً كبيراً فى تأكيد هذه العقيدة أو اندثارها، إلا أننا مع ذلك لا يمكننا استبعاد دور الإقناع فى نشر العقائد - أيا كانت سماوية أو وضعية - والدفاع عنها، فالعقائد لا تحارب بحد السيف وإذا استطاع السيف أن يثبت عقيدة على الأرض وفى مجتمع ما فإنه لا يستطيع أن يثبتها فى عقول الناس ووجدانهم ولا يستطيع أن يعطيها الديمومة والاستمرار بل سرعان ما تتعرض للاندثار ما لم تأخذ مكانها فى واقع الناس وحياتهم بالإقناع.

من هنا كانت جهود المفكرين والفلاسفة عبر التاريخ لاستخدام كل وسائل الإقناع والجدال عما يعتقدون، ولذلك كان دور الفكر فى البداية والنهاية دور الرائد الكاشف ودور المدافع المثبت لما يراه حقاً لنا فى لما يراه باطلاً.

ومن هذه الناحية كان دور علم الكلام فى مواجهته الخصوم.

أما التساؤل حول هل هناك نظرية تتفق عليها مادامت العقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق شتى.

الواقع أن هناك أصولاً متفقاً عليها بين سائر الفرق وهو الإيمان بوحداية الله ووجوده وأساس اتصافه بالصفات وإن كان هناك خلاف حول كيفية الاتصاف فإن أساس الاتصاف بهذه الصفات يشكل نقطة لقاء بين الفرق.

لكن إذا كان الدين وضعياً فربما لا تكون هناك نظرية واحدة يتفق عليها أهل هذا الدين وذلك لا ينطبق على الإسلام .

ويكاد يصل موقف الدكتور حسن حنفى من علم أصول الدين إلى ذروته حين يقترح تعريفاً جديداً لهذا العلم يكون منبثقاً من واقع الإنسان فيقول: علم أصول الدين إذن هو العلم الذى يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقير وتعريب وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة» (ص ٧٧).

ويرى الدكتور حسن حنفى أن هذا التعريف يصدق «لو تم إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم» (ص ٢٧).

ذلك أنه يرى أن موضوعات علم أصول الدين القديم إنما اشتقت من الواقع الذى فرض الجدل فى مسائل معينة دار حولها الخلاف الفكرى والسياسى والعسكرى، فلما كان موضوع التوحيد هو محل الخلاف، كما كان إثبات وجود الله وصفاته هو المشكلة فقد دارت حول التوحيد وإثبات الوجود مباحث العلم فى مواجهة الوثنية والدهرية وحركات الزندقة، أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر، فلم تعد ذات الله وصفاته وأفعاله موضوع جدل وإنما الخطر أصبح على أراضى المسلمين ومقدراتهم وحررياتهم وهويتهم وثقافتهم فلا بد أن «يقراً الناس فى العقيدة» (ص ٧٧) كما يقول هذه الموضوعات الجديدة أو بعبارة أخرى لا بد أن تتغير موضوعات علم أصول الدين من الموضوعات الأولى التى دار حولها الخلاف والخطر إلى الموضوعات الجديدة التى يدور حولها الخطر دون أن تكون معروضة فى علم أصول الدين القديم، فعلم أصول الدين الجديد إذن «خال من تحديد معين لمضمون العقائد الدينية ولكنه يحدد المضمون هو الواقع المقتبس من أوضاع الناس الاجتماعية ولعله رأى فى التعريف القديم ما يساعده على هذا المشروع الجديد الذى يقترحه لتطوير هذا العلم والانتقال إلى الواقع».

يقول: «يلاحظ على الحد القديم» العلم بالعقائد الدينية أنه خال من أى تحديد لمضمون هذه العقائد الدينية. فإذا كانت العقيدة تعنى «التوحيد» أى نظرية فى ذات الله فقد يكون ذلك متفقاً مع ظروف نشأة العلم القديم حيث كان التوحيد النظرى بهذا المعنى موضوع الاخطار ومظان الطعان بعد أن انتصر التوحيد العملى على الأرض وفتحت البلدان عندما اراد الاعداء النفاذ إلى مصدر القوة الجديدة وهى العقيدة، ثم انتصر التوحيد النظرى وظهر التنزيه ممثلاً فى نظرية الذات والصفات والأفعال، وتم إثبات وجود الصانع بالعقل والبرهنة على صفاته الكاملة، كما تم إثبات النبوة وإمكانها وصدقها، ثم تحول علم التوحيد من الدفاع إلى الهجوم فاثبت وجهة الخطأ فى النقل فى الكتب المقدسة فى الملل الأخرى ونقد التجسد والتثليث، وبين خطأ الشرك، وأخطاء الممارسات العلمية للكهان والأخبار.

ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هى الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت فى علوم الحكمة، وتسربت إليه، استطاع العلم ان يقضى على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر

دينى تقليدى أو كساد، حتى لم تعد الإلهيات والسمعيات أكثر من ربيع العلم، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه.

أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضى المسلمين وثرواتهم وحررياتهم وهويتهم وثقافتهم ووحدهم.

. . لقد تغير الواقع الاجتماعى والسياسى كلية عند القدماء وعندنا وتحول من دولة منتصرة قديمة وإمبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محنتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتكالب الطيور الجارحة على قصعتها للقضاء على استقلالها ونهب ثرواتها، ومنع وحدتها، وتثبيت شملها، وإيقاف تقدمها، واجهاض نهضتها، ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع وكان الواقع أساسا هو الأوضاع الاجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير والماهية والوجود، والعلة والمعلول والوجود والعدم، الوجوب والإمكان، القدم والحدث . . . الخ. بالنسبة لنا هى المفاهيم الحديثة التى تؤثر فى عقول الشباب، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة، والإنسان والمجتمع والتاريخ) (ص ٧٦، ٧٧).

إننا لتتفق مع الدكتور حسن حنفى فى عرض الملامح العامة لتطور علم الكلام، وانبثاق كثير من مسائله من الواقع السياسى: التوحيد والشرك، التنزيه والتجسيم، الذات والصفات، مشكلة الإمامة، ومرتكب الكبيرة فقد نشأت هذه المسائل الكبرى تبعا لتطور علاقة الأمة الإسلامية بالأمم الأخرى والديانات الموجودة فى العالم أولا للتوحيد فى مكان الوثنية العربية والعالمية ثم مشكلة الإمامة من الخلاف السياسى الذى أدى بدوره إلى مرتكب الكبيرة والقول بالمتزلة بين المتزلتين ثم الذات والصفات من الحوار بين المسلمين والتصارى الذى اشتد أواره فى الدولة العباسية وانتشار البحث فى الأمور العامة الجوهر والعرض والوجوب والإمكان . . . الخ بعد ترجمة الفلسفة اليونانية.

وذلك فى نظرى يحتم أن نبعث فى ضوء واقعنا مسائل معينة مثل حقوق الإنسان، والإمامة والشورى والحرية والتنمية وما تحققة العقيدة الإسلامية من إيجابيات للأمة فى هذه المفاهيم التى أصبحت محور الثقافة العالمية ومحور الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى العالم وهذا واجب العلماء أن يعملوا على إنهاض الواقع الإسلامى وتطويره من خلال استنباطهم للمفاهيم والقواعد التى تحقق ذلك من العقيدة، ويطوروا علومهم وفقا لهذا

الواقع بحيث يكون «فقه الواقع» أساساً للفكر العلمى، ومولداً لكثير من العلوم الحديثة التى تستنبط من التراث القديم ومن نفس العقائد دون تغييرها.

إن هذا التطوير الذى يولده الواقع لا يعدو أن يكون تطوراً فى العلم، لا تغييراً فى العقيدة بحيث لا نستبدل مفاهيم التوحيد بمفهوم الأرض أو مفاهيم الذات والصفات بمفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، أو مفهوم النبوة بالتنمية، أو الآلهة بالإنسان، بل تتم دراسة المفاهيم الجديدة الحرية والشورى والتنمية وحقوق الإنسان من خلال العقيدة وانطلاقاً منها أو ما سماه الدكتور حسن حنفى إطلاق طاقات التوحيد والتركيز على الحرية من خلال الدور الفعال الذى تلقىه العقيدة الإسلامية على إرادة الإنسان ومسئوليته من خلال الفهم الصحيح للقضاء والقدر كعقيدة إيجابية بناءة بحيث يكون التراث القديم أساساً لتعامل معاصر وقد أعلن ذلك حسن حنفى بنص كلماته حين قال «يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسية كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) إن يحقق أهدافه ابتداءً من تراث الأمة وروحها» (ص ٣٨)

لكن تغيير موضوعات علم أصول الدين القديم، والغناء الموضوعات القديمة مثل التوحيد، الذات والصفات، وغيرها، يعنى إهمال التراث ويؤدى هذا الموقف إلى قطع الصلة بالماضى وإهمال ينابيع الثقافة الأولى لهذه الأمة، كما يؤدى إلى ضمور فكرة الإنسان المسلم عن التوحيد فى أصلها النظرى لأن الأصل النظرى دافع إلى العمل فكيف نطلق طاقات التوحيد فى الأمة دون أن نعتمد على التأصيل النظرى والدكتور حسن حنفى معنا فى أن التأصيل النظرى ضرورى للانتقال إلى التأصيل الواقعى وتحقيق العقيدة فى واقع الإنسان والحياة العملية. بخاصة أن هناك عقائد أساسية تتفق عليها كل فرق الأمة مثل التوحيد والنبوة والبعث والسمعيات ولا سبيل إلى إهمال دراستها أو تاريخها العلمى وتراث الأمة حولها لتعميق التأصيل النظرى وللانتقال إلى استنباط تأصيل نظرى معاصر من هذه العقائد وتحقيقه فى الواقع.

والقول بأن علم أصول الدين القديم خال من تحديد لمضمون العقائد الدينية يحتاج إلى شئ، من تأمل مفهوم العقائد الدينية فى ضوء قواعد اللغة العربية، فال هنا للعهد. العقائد الدينية المعهودة بين المسلمين فعندما تذكر كتب علم أصول الدين موضوع العلم بأنه «العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية» تعنى العقائد الإسلامية التى جاء بها الوحى، ولذلك

يقول التفازانى فى كتابه «المقاصد» فظهر أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية أى المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم» (المقاصد ص ٥ المجلد الأول، دار الطباعة - استنبول ١٢٧٧ هـ).

فموضوع العلم يجب أن ينطلق من العقائد المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم ولا مانع أن يجرى التركيز على موضوعات يستحدثها الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الأمة أو حولها من العالم لیسائر العلم حاجات الأمة ويستكشف فى العقائد الثابتة جوانب الحياة والحاجات المعاصرة مع استصحاب التاريخ العلمى للمسائل القديمة ودون أن تهمل دراستها.

ذلك أن المسائل القديمة التى جرى حولها الجدل وانتشر الخلاف مازالت تعرض نفسها بشكل أو بآخر طبقاً للون الثقافة فى كل عصر، فالتوحيد والذات والصفات مازالت هى موضوع الحوار بين الإسلام والنصرانية فى عصرنا فكيف نلغى تراث أمة جاهد علماءها ومثقفوها فى نقاش نستطيع به أن نكتسب معه القدرة على الحوار وتبادل الأفكار والمفاهيم حول نفس القضايا أو قضايا مشابهة لها فى هذا العصر مثل الحوار حول الاقائيم أو التليث.

وذلك ينقلنا إلى ما يجب أن يكون عليه موضوع علم أصول الدين فى هذا العصر. ويعيب الدكتور حسن حنفى على علم أصول الدين القديم موضوعاته الثلاثة التى حددها القدماء، ذات الله، صفاته وأفعاله، النبوات، (الأمور العامة).

فذات الله - عنده - لا تصلح أن تكون موضوعاً للعلم، لأن الذات الإلهية لا يمكن أن تتحقق فى الحياة العلمية ولا يمكن تحديدها كظاهرة يمكن للعقل أن يسيطر عليها كما لا يستطيع الفيلسوف أو السياسى أو المنطقى أن يدرك الله كفكرة أو كمفهوم أو كتصور أنه يمكن قبوله موضوعاً فى التصوف كوجدان أو ذوق وفى الاخلاق كمثل أعلى وفى التاريخ الاجتماعى والسياسى كحافز للمحتاجين والفقراء، وكغاية لهم.

يقول: «العلم تحديد للظاهرة فى واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً والتمييز بينها وبين غيرها من الوقائع ولا يعمم بعد ذلك الابتاء على مسلمة سابقة حول الاطراد وهو ما يحتاج إلى برهان» (ص ٨٢).

وليس معنى ذلك أن الله كما يقول الدكتور حسن حنفى سر كما هو الحال فى المسيحية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإيمان، فالله بالنسبة لنا هو كلامه، والكلام

موجود فى القرآن، والقرآن كتاب صح نقله، ويمكن فهمه وتفسيره بل وتأويله طبقا لشروط التأويل وهو موجود أيضا فى المعرفة كفكرة محددة» (ص ٨٣).

وبخصوص صفات الله فإن علم أصول الدين القديم كما يرى الدكتور حسن حنفى جعل لله صفات تتعلق بالدنيا وصفات تتعلق بالآخرة. بحيث بات كل شىء ممكنا إلا الذات وحدها الواجب الواحد. ويقول أن «ذلك قد يكون أحد الجذور التاريخية مما نعانى منه فى حياتنا المعاصرة» (ص ٩٠).

كما يرى أن علم الكلام دمر الوحي وصرفه عن قصده الأساسى فالوحي «قصد من الله إلى الإنسان ووصف لوضعه فى العالم» (ص ٩٢) لكن علم الكلام جعل الوحي مصدرا من الإنسان إلى الله حيث جعل الذات الإلهية هى «المشكلة الأولى فى علم الكلام وموضوعه الأول وهو ذات الله وتشخيص ماهيته وأفعاله» (ص ٩٢) فوضعت الذات بذلك وضعا خاطئا.

أما بخصوص ذات الرسول صلى الله عليه وسلم فقد جعلت محورا من محاور العلم مع الله. يقول «صحيح إن ذات الرسول مخلوق بشرى فإن، ولكن التركيز على هذين القطبين، الله والرسول يوحى بعقائد ملأ أخرى تعقد رباطا جوهريا بين الشخصين» (ص ٦٤).

كما يقول «والرسول ليس له هذه الأهمية التى تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحور أول، فالرسول ما هو إلا مبلغ أى أنه وسيلة وليس غاية، وما على الرسول إلا البلاغ، وإلا وقعنا فى علم السيرة وهو من العلوم الثقيلة الخالصة إن ما يهمنا نحن هو الوحي بعد إعلائته - وليس قبله - وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الاستفادة منه فى حياتنا العملية كما حرص على ذلك علم أصول الفقه فى تحويل الوحي إلى علم دقيق ابتداء من لحظة الإعلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظة تحققه فى الحياة العملية كسلوك للأفراد وكنظام للجماعة» (ص ٩٥).

أما بخصوص الأمور العامة فقد حولت علم الكلام القديم كما يرى الدكتور حنفى - إلى مجموعة من المبادئ العقلية ولولا أن العلم تطور لكانت هذه الأمور العامة قد ابتلعت العلم وصيرته علما صوريا خالصا.

ويقول: «إن الأمور العامة اليوم ليست هى أفكار الوجود والعدم والماهية والجوهر والعرض.. الخ فقد كانت هى المفاهيم السائدة فى الثقافة القديمة لقد ترجمت الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسى من اليونان... أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتحرر والتقدم والنهضة بل والثورة والتغير الاجتماعى هى الأفكار السائدة فى ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتى أصبحت جزءاً من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وارد من الغرب. وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجاتها فإن الأفكار المعاصرة تعبر أيضاً عن مقتضيات ثقافتنا الحالية وحاجات مجتمعتنا المعاصرة» (ص ٩٩).

هكذا نصل مع الدكتور حسن حنفى أو يصل بنا هو إلى غرضه فى تنمية موضوعات علم الكلام القديم وتغييرها إلى موضوعات جد جديدة من واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والدكتور حسن حنفى ينظرته تلك إلى موضوع علم الكلام القديم وتقييمه من هذا الموضوع، يطبق على هذا العلم النظرى مفهوم العلم التجريبي وبالمعنى الوضعى الذى يجعل موضوع ظاهرة لا بد أن تخضع للتحقق والقياس «ويمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً».

وبهذا التقييم للعلم لن يسقط علم أصول الدين وحده من اعتباره علماً بل سوف تسقط علوم كثيرة لأن موضوعاتها لن تخضع للسيطرة عليها تجريبياً سوف تسقط الفلسفة الميتافيزيقية، بل سوف تسقط موجودات كثيرة من قائمة الوجود لأنها معان عقلية وشعورية ووجدانية لا يستطيع التحقق من وجودها فى الخارج أو تخضع للسيطرة التجريبية.

وإذا كان أصحاب المنطق والفلسفة الوضعية يتمسكون بمفاهيمهم تلك فإن ذلك ينسوقهم حتماً إلى إنكار موضوعات الإلهيات ولسوف تقطع حيثئذ الصلة بالتراث الذى تمثل الألوهية فيه حجر الزاوية.

وإذا كانت الذات الإلهية لا يمكن السيطرة عليها علمياً وتجريبياً فإننا سنفقد معناها الوجود وحيثئذ سنعتل قيمتها العلمية فى اتخاذها دافعاً للسلوك أو مثلاً أعلى للفرد والمجتمع. وسيكون الإيمان حيثئذ شيئاً أو أينا هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الله دون أن تكون موضوعاً لعلم متعقل يرسخ هذا الإيمان على أسس عقلية.

على أن الذات الإلهية فى حد ذاتها، وفى كنه حقيقتها ليست موضوعا لعلم الكلام، مع الاعتراف بوجودها موضوعا لهذا العلم، لأنه يبحث فيها من حيثيات خاصة، لا تنال حقيقتها.

كموضوع علم الكلام هو ذات الله من حيث ما يجب له وما يجوز وما يستحيل هو ذات الله من حيث صفاتها لأحقيقتها دون أن يتضمن ذلك انكارا لوجودها لأنها لا يمكن السيطرة عليها علميا أو تجريبيا.

وقد نقل صاحب المقاصد جوابه على اعتراض مؤداه أنه لا معنى للبحث عن نفس الموضوع (ذات الله) بأن المراد بذات الله تعالى فى التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية» (ص ١٠ الطبعة المشار إليها قبالا).

ثم إننا لا يمكننا معرفة الله عن طريق كلامه إلا بعد ثبوت صفة الكلام لله وتميز هذه الصفة على ما عداها من كلام وهنا ستكون شخصية النبى صلى الله عليه وسلم أساساً لتوثيق مصدرية هذا الكلام وأنه من الله، لأن لو لم يكن موضوع النبى موضوعاً لعلم الكلام لم عرفت امكانات النبى حق المعرفة ولما علم أن صدور القرآن عنه شخصياً غير جائز لأنه أمى بالتراتب كما قال تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذأ لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت ٤٨) من هنا كانت دراسة شخصية النبى موضوعاً جديراً بالبحث فى علم الكلام.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن مهمتنا مع الوحي إنما تبدأ بعد إعلانه فالحقيقة أن هذه المهمة لن تبدأ إلا بعد التأكد من إعلانه ومن أعلنه؟ وربما يعلن شخص ما أنه يوحى إليه وأن على الناس أن يبدأوا مهمتهم بنقل ما جاء به إلى واقع دون أن يعبر ذلك عن وحي حقيقى ويكتشف الناس أنهم ضحايا وهم كبير وادعاء زائف لا يعدو أن يكون تصوراً أو خيالاً يدفعهم إلى التخطيط والفشل بدل التحرر والانطلاق.

لذا لزمّت دراسة النبوات وشروط النبى وإمكاناته والأمثلة قبل أن يتخذ الناس من الوحي الذى جاء به خطة للعمل ونظاماً للحياة.

صحيح أن مصدر الوحي غير مبلغه وأنه لا يأخذ نفس قيمته فليس إليها «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىَّ إنما إلهكم إله واحد» (الكهف ١١٠).

أما فيما يتعلق بالأمور العامة كالجوهر والعرض والوجود والعدم وغيرها فلن يخسر علم الكلام كثيرا باستبعاد هذه الأمور وإن احتاج إلى شيء منها لمعرفة بعض مفاهيمه فإنه سيجدها فى العلوم الفلسفية وإن كنا نعتقد أن هذه الأمور ستكون مفاتيح لدراسة كثير من الفلسفات التى تتحدث عن الحرية الإنسانية مما سنضطر إلى دراسته فى علم الكلام الجديد الذى يدعو إليه الدكتور حسن حنفى .

ونسأل هل سيتجاهل علم الكلام الجديد، وهو يؤصل للحرية الإنسانية دراسة فلسفة كاملة هى الفلسفة الوجودية وكلها تقسوم على فلسفة الوجود والعدم، وجوهر الوجود بالمقارنة مع مفهوم الإسلام فى هذه الأمور .

إننا سنضطر فى علم الكلام الجديد إلى الاستعانة ببعض هذه الأمور العامة، فلتبقى إذن كما كانت فى علم الكلام القديم مع قليل من التركيز، حتى لا نطغى على موضوع العلم كما كان الحال فى الكتب القديمة لهذا العلم .

وبناء الأمور العامة وبقاء موضوع النبوات وموضوع الذات الإلهية من حيث الصفات والنظر فى هذه الموضوعات نظرة جديدة تجمع بين تأصيلها العقلى كما ورد فى الكتب القديمة، وتأصيلها الواقعى فى حياتنا المعاصرة يتحقق ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفى من علم كلام ينهض بهذه الأمة .

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يصبو إلى منهج علمى لا يعتمد المنهج الإيمانى فى علم الكلام القديم لأن هذا المنهج الإيمانى فى رأيه «يفتقر شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله» فإن المعجزة وثبوتها بالعقل تمثل فى تقديرى نقطة البداية التى يشترطها الدكتور حسن حنفى وهى تمثل المحور فى الوقت نفسه لعلم أصول الدين القديم، هذا بالإضافة إلى ما يعده الإيمان للعقل من حدس أو تصديق .

ومع التقدير لما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن الدفاع عن العقائد مهمة تقل عن مستوى بناء العلم نفسه فإنه ستظل الحاجة إلى الدفاع كما يقول الدكتور حسن فى كل تجارب التاريخ وكل عقائده لأنك إن لم تدافع عن عقيدتك فسيوجد من يدافع ضدها وسنظل فى حلقة مفرغة دون أن نبني شيئا فلعل الدفاع عن تحقيق الولاء للشجيرة أو العقيدة مع أننا - كما يقول الدكتور حسن حنفى - لن نعدم أن نجد فى علم أصول الدين القديم شيئا من المنطق .

يقول الدكتور حسن حنفى «من الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصة الجدلية منها، ويكون ذلك أقرب إلى منطق الكلام منه إلى علم الكلام» (ص ١٠٩).

وهل تستغنى تجربة ما عن منطق للجدل وهل تستغنى الإنسانية فى أى عقيدة عن عقائدها عن الحوار مع العقائد الأخرى لتحضى التجربة أو العقيدة من البلبلة والتشويش وتضمن لها الاستمرارية والثبات.

ولماذا لا يكون الجدل علما فى عصرنا؟ ولماذا نحكم باستمرار مقاييس عصرنا فى اعتبار العلم وصفا للظواهر وتحليلا للتجارب على علم المنطق والكلام بمقاييس العصر الذى نشأ فيه.

ليكن عندنا علم كلام بمقاييس العصر دون أن نهمل علم الكلام القديم الذى نرى أنه يمدنا بفيض الاستمرار ولكن مهمة هذا العلم القديم التأصيل العقلى لنضع علما جديدا بمقاييس العصر للتأصيل الواقعى دون أن نزيع أحد العلمين لحساب الآخر.

ولا خلاف حيثئذ على مرتبة هذا العلم أو ذاك فيظلان معا وبمجموعهما العلم الذى يؤصل العقيدة عقلا وواقعا ولأن العقيدة أشرف الموضوعات من ناحية وهى خلف كل سلوك إنسانى ودافع له من ناحية أخرى فليكن أشرف العلوم إذن من الناحيتين الموضوع الأثر جميعا.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن القدماء اخطأوا فى جعل دراسة هذا العلم من فروض الكفاية فلتتفق معه على أن يكون فرض عين على كل مسلم بعد تحريره من أنقال المنطق والفلسفة حتى يلائم الناس جميعا لأن معرفة العقيدة كما يقول بحق هى الخطوة الأولى نحو السلوك النافع.



كانت هذه إذن أبعاد موقف الدكتور حسن حنفى من العقائد ومن علم العقائد القديم - فهو مؤمن شديد الإيمان بأثر العقائد فى تحريك المجتمع وترقية الحياة الإنسانية وتحقيق الحرية والتقدم للبشر - ولكنه من ناحية أخرى ناثر على علم العقائد القديم لأنه - فى رأيه - فشل فى تحقيق أى مهمة له . داع إلى تغيير مضمونه طبقا لنوعية الخطر على الأمة واتجاه هذا الخطر .

فإذا كان الخطر فى الماضى على التوحيد أو النبوات أو البعث وانتهض الاصوليون القدامى متأثرين بحضارات عصرهم إلى الدفاع عن التوحيد والنبوات والبعث وغيره من السمعيات فان مضمون علم العقائد لابد عنده أن ينتقل إلى الدفاع عن الأرض والحرية والتنمية من «من لاهوت التوحيد» إلى «لاهوت الأرض» ومن «لاهوت النبوة» إلى «لاهوت التحرر» ومن «لاهوت المعاد» إلى «لاهوت التنمية» .

وفى هذه الدراسة عن موقف الدكتور حسن حنفى بين العقائد وعلم العقائد قد اتفقنا كثيرا واختلفنا أحيانا، لكن الشيء الذى لا خلاف فيه أنه لابد من تحقيق العقيدة فى الواقع واستخدامها من أجل التقدم والحرية والتنمية باتخاذ الماضى منطلقا للحاضر أو بعبارة أخرى جعل التراث مرتكزا للمعاصرة، والعودة إلى الجماعة الأولى لتكون تجربتها وحياتها نموذجا لحياة معاصرة بعيدا عن شقاق الفرق وتعصب الفرق لأنها كانت - ببساطة - قبل نشوء الفرق .

عندئذ يكون التوحيد مدخلا لتوحيد الشعور وتوحيد الصفوف وتوحيد الأرض، وتكون النبوة مدخلا لتحرير العقل وحمل أمانته وأداء دوره لأن ختم النبوة لم يأت عبثا، وإنما جاء قصدا لتحقيق الإنسان دوره فى الحياة، ويكون المعاد والسمعيات مدخلا لمحاسبة الإنسان نفسه وإحياء ضميره ومراقبته لذاته ليصح بنفسه اخطاءه ويحاسب نفسه عليها ويعدل مسيرته ويصوب تجاربه باستمرار .

وعندئذ أيضا يكون «لاهوت التوحيد» أساسا «للاهوت الأرض» و«لاهوت النبوة» أساس «للاهوت التحرر» و«لاهوت المعاد» أساس «للاهوت التنمية» والتصويب الدائم للتجارب الإنسانية دون ان يكون إحداها بديلا عن الآخر .

فبدون التوحيد والنبوة والمعاد ستنقطع عن التراث ونفقد «البوصلة» الهادية وسط أمواج العصور .

من هنا تأخذ دعوة الدكتور حسن حنفى قيمتها فى أن تكون العقيدة هى دوافع السلوك وبواعث العمل الإنسانى، وبدونها يفقد كل دعاة الإصلاح، المفتاح الذى يستطيعون به أن يصلوا إلى أغوار النفس الإنسانية فى عالمنا، لأنه عالم تراثى كما يقول الدكتور حسن حنفى.

فواجبنا المشترك نحو تراثنا إذن أن نستلهمه لا أن نستبدله، أن نبنى عليه وننطلق منه، وأن نتخذ من الإيمان الواعى به حاضرا آمنا ومستقبلا زاهراً «وعسى أن يكون قريبا».

مقاربة بين «التراث والتجديد» و«نقد العقل العربى»

أحمد محمد سالم^(١)

نسعى فى دراستنا هذه لتحقيق نوع من المقاربات بين مشروعى: (التراث والتجديد) عند حسن حنفى و(نقد العقل العربى) عند محمد عابد الجابرى، ولا يعنى هذا تناسى أوجه الاختلافات بين المشروعين. وتبدأ هذه المقاربات من خلال تحليل الموقف النقدى لكل من المفكرين من التيارات السابقة عليهما، وكذلك التيارات الموجودة على الساحة الفكرية الآن، هذا الموقف النقدى الذى يشكل البداية لتحديد رؤية كل مفكر من قضية التراث وقراءتها، وأيضاً تعريف كل منهما لمفهوم التراث، والموقف منه، وموقف كل منهما من مشكلة اللغة وعلاقتها بالتجديد والحداثة.

الجانب النقدى

يشمل الجانب النقدى عندهما نقد كل من: الليبرالية والعلمانية من ناحية والسلفية من ناحية أخرى.

(١) العلمانية والليبرالية:

سعى حنفى إلى تحليل وضعية التيارات العلمانية والليبرالية، والبحث عن أسباب فشلها فى تحقيق النهضة، وإيقاظ الأمة من ثباتها، فيرجع السبب فى هذا إلى أن هذه: الحركات تبدو منفصلة عن التراث، ونتيجة لضرورة الارتباط بتراث ما، ارتبطت الحركة العلمانية، بالتراث الغربى، ووقعت فى التفريب، وامتدت روافدها وجذورها فى الغرب،

(١) مدرس مساعد اللغة بأداب طنطا.

سواء في العقلانية أو العلمانية أو الليبرالية والاشتراكية عن وعى أو لا وعى^(١) ولكن هذا التحديث - من وجهة نظره - له خطورة كبيرة وهي: أنه يأتي من الخارج، وبذلك إنكار للمرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا، وإسقاط المذاهب الغربية الأدبية والفنية والسياسية والاجتماعية، وجعلنا من أدبائنا وفنانينا وكلاء حضاريين لغيرنا^(٢).

ويرجع حنفى فشل هذه التيارات إلى وجود بنية تقليدية قوية في المجتمع، فمهما حاولت حركات التحديث الدعوة إلى شعاراتها سوف تصطدم لا محالة بميراث ألف عام من التصوف والأشعرية أعمق في وجدان الناس من دعوات المعاصرين للتحديث، كما أن التحديث العلماني لم يراع تراث هذا الشعب والذي يمثل مخزوناً نفسياً عند الجماهير له وجوده الأصيل والعميق، ومن الممكن إقامة عملية التحديث في ضوء الاستفادة منه.

وما ينطبق على العلمانية ينطبق كذلك على الليبرالية، وذلك لأن: نضالنا من أجل التحرر لا يتم عن طريق ترجمة كل ما كتب عن الليبرالية الغربية، فلقد فعلنا ذلك من مائتي عام ولم يزد في تحررنا شيئاً، ولم يؤد إلا إلى خلق بؤرة ثقافية منعزلة في فكرنا المعاصر^(٣).

وقد سعى مفكرنا إلى نقد الأساس الذي تقوم عليه الحركات العلمانية، والليبرالية في عالمنا العربي، ألا وهو الغرب، وذلك من خلال سعيه نحو تأسيس ما أسماه بعلم (الاستغراب)، وقد برر أسباب نشأته بأنه: نشأ في مواجهة التغريب الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية، وتصوراتنا للعالم، وهدد استقلالنا الحضارى بل امتد إلى أساليب الحياة الغربية، وفقه اللغة، ومظاهر الحياة اليومية، وفن العمارة^(٤) وحنفى يتشابه هنا مع دعاة الحركة السلفية ولهذا فقد وجدت دعوة حنفى إلى تأسيس هذا العلم أصداء إيجابية لدى علماء الدين، والحركات الإسلامية.

وهدف هذا العلم لديه، والنوط بالأجيال تحقيقه: هو فك عقدة النقص التاريخية، في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربى، بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع

(١) حسن حنفى «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ (مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٨٨) ج٢ - ص ١٣٣.

(٢) المرجع نفسه ج٢ - ص ١٠٨.

(٣) حسن حنفى: «حوار المشرق والغرب» بالاشتراك مع الجايزي (مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٩٠) ص ٦٢.

(٤) حسن حنفى: «مقدمة في علم الاستغراب» (لدار الفتن - القاهرة ١٩٩٠) ط ١.

مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب^(١) ومن ثم القضاء على المركزية الأوروبية، وبيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث، داخل بيئته الحضارية الخاصة، مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الآخر إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده... مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب^(٢) والملاحظ أن دعوة حنفى إلى تأسيس علمه الجديد قد أخذت طابعا خطائيا، أكثر من كونها دعوة علمية، وذلك أن حضور الغرب في حياتنا، هو حضور القوى داخل آفاق الضعيف، وحضور المتقدم داخل حياة المتخلف، إن دعوة حنفى تخرج من داخل مجتمعات متخلفة لا تملك أدوات المواجهة الحضارية مع الغرب، وذلك بعكس الاستشراق الذي رافق الاستعمار الإمبريالي في مده على العالم الإسلامي، وكان أداة ناجحة في السيطرة على شعوبنا، ومن ثم فإن دعوته إلى الاستغراب في مواجهة الاستشراق لا تجد مبرراتها ومقوماتها.

ويتفق الجابري الحركة الليبرالية، وذلك لأن هناك تناقضا في موقف العرب من الغرب، ذلك التناقض الذى يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة إنه التناقض بين كون الغرب (حاملا) للواء الحرية والديمقراطية ناشدا للعلم والتكنولوجيا ومدافعا عن حقوق الإنسان... الخ، وبين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخيراتنا ومصادر القوة فيها القامع لحركات التحرر، المعرقل لنهضة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية، المحتكر للعلم والتكنولوجيا، المتكرر لكل القيم الإنسانية^(٣) إن هذا التناقض فى الموقف من الغرب، هو تناقض بين كون الغرب حاملا للتنوير وقيمه وبين كونه مدمراً لها فى بقية بلدان العالم، ولا شك أن الغرب يوجه وجهه القبيح تجاهنا، أما الوجه المتنور فهو ملك للغرب فقط.

فهو يأخذ على الليبرالية سعيها لنقل آخر ما وصلت إليه المكتسبات الليبرالية الغربية دون النظر إلى الظرف والمراحل التاريخية التى مرت بها هذه المكتسبات.

وإذا كان الجابري قد انتقد الحركة الليبرالية إلا أنه انتقد أيضا الغرب، وذلك من خلال تركيزه على نقد الاستشراق والماركسية.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٦.

(٣) الجابري «الخطاب العربى المعاصر» (دار الطليعة - بيروت ط ٣، ١٩٨٨). ص ٥٦

يعتقد الجابري بأن الصورة العصرية الاستشراقية الرائجة في الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربي الإسلامي، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين. أم ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة، إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية^(١). ومن ثم يتقد مفكرنا مناهج المستشرقين على تباين علميتها ذلك لأنها: تعالج التراث معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معا. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة برؤى نزعة (التمركز حول أوروبا) النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزا ومرجعاً^(٢).

وإذا كان الجابري ينتقد الغرب صراحة في نقده للاستشراق إلا أنه ينتقد الغرب بطريقة غير مباشرة حين ينتقد طريقة أداء المنهجية الماركسية لدى الماركسيين العرب، وذلك في تعاملهم مع التراث العربي. . وذلك لأن التراث العربي يجب أن يكون: إنعكاساً للصراع الطبقي من جهة، (ميداناً للصراع بين «المادية» و«المثالية») من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الاطراف، وتحديد الموقع في هذا الصراع (المضاعف).

وما يهمننا من نقد الجابري ليس تركيزه على اليسار العربي، ولكن نقده لآليات التفكير التي تطبق المنهج الماركسي، بل ونقده للماركسية نفسها، وهذا ما يعبر عن نقد لجانب آخر من الفكر الغربي ومن ثم فإن نقد مفكرنا لآليات الاستشراق والماركسية في تعاملها مع الدراسات الإسلامية، وكتب التراث الإسلامي، وهو ما يتشابه بدوره مع موقف حسن حنفي في نقده الصريح للغرب، من خلال تأسيسه لعلم الاستغراب.

ويتضح من نقد حنفي والجابري مدى الالتقاء الواضح بينهما، حيث يرى حنفي أن التيارات العلمانية والليبرالية غير مرتبطة بجذور هذا المجتمع وتراثه، ومن ثم فقد فشلت هذه الحركات لأصطدامها بتراث هذا الشعب، وبالمقابل يتقد صاحب (نقد العقل) الحركة الليبرالية لأنها تنقل إلينا آخر مكتسبات الليبرالية الغربية دون الوعي بأن هذه المكتسبات جاءت نتاج تطور تاريخي لهذا المجتمع.

ولكن يظل التساؤل هل رفض كلا المفكران المكتسبات العلمانية والليبرالية الغربية؟

(١) الجابري «التراث والحداثة» (المركز الثقافي العربي - المغرب ط ١ ١٩٩١). ص ٢٩

(٢) المرجع نفسه ص ٧٣.

لقد سعى حنفى إلى تأصيل العلمانية داخل التراث العربى الإسلامى، وبالتالي لا تصبح العلمانية مجرد إسقاط خارجى، بل نبت داخلى أصيل، فيقول: فالعلمانية لديه، ليست فقط فصلا للدين عن الدولة، ولكن العلمانية عنده هى الدينوية، أى أن الإسلام يهتم بشئون الدنيا، وتنظيمها، والشريعة الإسلامية تقوم على تحقيق مصالح العباد العامة، ولنا نحن حق الإجتهد فى تحقيق هذه المصالح، بالمقابل فقد ذهب الجابرى إلى ضرورة تبينة المكتسبات الليبرالية الغربية داخل مجتمعاتنا، حتى لا تكون جسما غريبا عنا وذلك لأن: المشاكل لا تقبل النقل من مجال إلى مجال إلا إذا كان هناك فى المجال المنقول إليه ما يجعل عملية النقل تلك مبررة نوعا من التبرير، بمعنى أن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعولها إلا مع وجود استعداد داخلى مسبق، ومع ذلك فالمنقول حتى فى هذه الحالة سيظل غريبا شاذًا، يشير المشاكل ويتسبب فى إحتكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه إذا لم تتم فى بيئة تامة ملائمة ناجحة^(١).

والملاحظ أن المساحة ليست كبيرة بين تأصيل المفاهيم العلمانية والليبرالية داخل التراث عند حنفى، وبين تبينتها عند الجابرى، ومن ثم فليس معنى تقديمهما للحركات العلمانية والليبرالية رفضهما للمفاهيم والمضامين الخاصة بتلك الحركات^(٢).

السلفية

إذا كانت الحركات العلمانية لم تنجح، وذلك لأن التحديث كان مجتث الجذور عن ترأت الشعب، وإن كان ما يحمله من أهداف مثل العلمية والاشتراكية، يعبر بصدق عن مطالب الأمة واحتياجاتها، ولكن هناك فرقا بين أن تأتى هذه الأهداف من الخارج، وبين أن تنبع من الداخل. وفشل التحديث من وجهة نظر حنفى قد جعل الساحة الفكرية خالية أمام المخزون النفسى عند الجماهير، فظهرت المحافظة الكامنة على السطح^(٣).

ولقد أصبح المجال خالياً أمام التوجهات السلفية السياسية منها أو الدينية لهذا المخزون النفسى عند الجماهير، ذلك المخزون الذى يشكل التراث رافداً أساسيا له، ويعتقد مفكرنا بأن توظيف هذا المخزون لديهم كان توظيف سلبى فيقول: سرعان ما تجدد القوى المحافظة

(١) الجابرى «وجهة نظر» ص ٨٠.

(٢) المرجع نفسه ص ١١٩.

(٣) حسن خنسى «الدين والثورة فى مصر» ج ٦، ص ١٠٧.

فى النموذج التراثى خير دعماءة لإيقاف حركة التاريخ، وحركة التغير الاجتماعى فتمسك بالقديم وتحافظ على الأصول، وبالتالى تجد شرعيتها فى التراث بعد أن فقدت قيمة الأصالة والصلابة والإيمان إلى موانع التغير الاجتماعى، ولا تجد قوى التغير الاجتماعى لديها أى وسيلة لمواجهة القديم أو النظام القائم، وإلا اهتمت بالخروج على المجتمع خاصة إذا كانت المحافظة هى التيار الغالب على ثقافة الجماهير^(١).

وإذا كان حنفى يتنقد التيار المحافظ الذى يشكل نوعاً من السلفية فى أنظمة الحكم السياسية، إلا أنه ينتقد السلفية فى شكل آخر لها، وهو إطار الجماعات الإسلامية، ذلك لأنها بدت لديه: مركزة على المعارك الشكلية، حين يصعب تغيير المضمون، فيظهر التغير على السطح فى مظهر اللباس خاصة، وصورة البدن مثل إطالة اللحية، والحجاب، والصلاة وإقامة الشعائر والطقوس،... فيبقى الواقع الاجتماعى لا يتغير، وتثار المشاكل الوهمية فى مجتمعات التنمية، مثل فصل الذكور عن الإناث، أو التجمهر لإقامة مصلى، ولا يجد الضنك والفقر والبؤس من يتصدى له، وتمسك الأمة، رضيع استقلالها على رائحة العطر، ومعارض كتب التراث، ومعارك الحجاب، ويعتقد الباحث بأن مفكرنا لا يفصل - كعادته دائماً - بين الفكرى والسياسى، فهو إذ يتنقد الحركة السلفية فى بعض توجهاتها على مستوى الممارسة السياسية، إلا أنه فى نقده لهذه الممارسة، يتنقد فى نفس الوقت توجهاتها الفكرية العامة، وهذه الإنتقادات لا تشتمل على كل الأنظمة الإسلامية، فقد تعاطف حنفى مع الثورة الإيرانية، ولا على كل الحركات الإسلامية، فقد تعاطف مع جماعة الإخوان المسلمين فى بدايتها، ويعتبر نفسه وريث سيد قطب فى كتاباته الأولى مثل (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) و (معركة الإسلام والرأسمالية) و (والسلام العالمى والإسلام).

ويتنقد حنفى التقليد كأساس تقوم عليه الحركة السلفية وذلك لأن التقليد: إنكار لدور العقل، وللمسئولية الفردية ولمهمة الإنسان فى التجديد والتطوير والتغيير، تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضى، وإيقاف لمسار التاريخ على إحدى مراحل، فيتحدب التاريخ وتنموس حركاته، ويتحول إلى كهف يغلف الإنسان بالقديم... ثم يزداد الأمر بشدخل التعصب نظراً لغياب العقل والحس الاتصال المباشر بالواقع، فتقع الفتن

(١) حسن حنفى «دراسات فلسفية ص ١٢٩ - مكتبة الأنجلو المصرية ط١ ١٩٨٨».

ويحدث الشقاق^(١)، ولا شك أن مساحة الإجهاد والتنظير الجديد لدى الحركات الإسلامية محدودة قياساً بتقليدها للسلف، والنقل عن ابن القيم، وابن تيمية، وابن حنبل، . . إلخ.

وبالمقابل يتقد الجابري وضعية التراث داخل الإطار السلفي، ذلك لأن السلفية ترى في التراث: ضمير الأمة، إنه المرآة التي ترى فيها الأمة تحقق الممكن، وبعبارة أخرى إنه تصور ارتدادى لما ينبغي أن يكون عليه المتمسكون بالتراث، لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الآباء والأجداد، بل إنهم يقرأون فيه ما ينبغي أن يكون. إنه قراءة للمستقبل في صورة الماضي^(٢) ومن ثم فإن الجابري يعتقد بأن (التيار السلفي في الفكر العربي الحديث قد إنشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة الايديولوجى سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود) المستقبل الايديولوجية، على الماضي ثم (البرهنة) - انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه - على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل^(٣) ولقد ترتب على هذا التصور السلفي لعملية النهضة، أن أصبحت القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، الذى يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه. . . فالسلفية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منسباً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيداتها، ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي عوامل ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة^(٤) ومن ثم فإن المنهج السلفي، منهج انتقائي يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أى شئ آخر، وهو في الأعم الأغلب، منهج خطابي، يمجّد الماضي بمقدار ما يبيكى الحاضر، ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها هي ذات الماضي الذى يعاد بناؤه بأنفعال تحت ضغط (ويلات) الحاضر وإنحرافاته.

ويعتقد الباحث بأن مساحة التقارب والتشابه بين رأى حنفى والجابري كبيرة، فكلاهما يأخذ على السلفية جمودها، وعدم اجتهادها في مسأرة الواقع المعاصر، واتخاذها من التراث أداة للجمود وعدم الاجتهاد، وكذلك اتفاقهما في تركيز السلفية على أن العامل

(١) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» جا (مكتبة مطبولى - القاهرة ط ١٩٨٨). ص ٢٦٥.

(٢) الجابري «التراث والحداثة» ص ١٠٤.

(٣) الجابري «التراث والحداثة» ص ١٣.

(٤) المرجع نفسه ص ١٣.

الروحي وحده هو المحرك للتاريخ، وعدم التركيز على بقية العوامل الأخرى، واتفاقهما في نقد وقوف السلفية عند مرحلة معينة في التاريخ وهي مرحلة صدر الإسلام دون غيرها من المراحل.

وإذا كان كيلا من حنفى والجابري ينتقدان الحركات العلمانية والليبرالية لعدم وجود تأصيل تراثي لأفكارهما، أو عدم تهيئة هذه المفاهيم داخل التراث، وكذلك ينتقدان السلفية لجمودها، ووقوفها عند حدود التشبث بالتراث، فهل معنى هذا أنهما رفضا التراث؟ كلا إنهما إنطلاقا في مشروعيهما من ضرورة البدء من التراث، وذلك بناء على اعتقادهم أن أية نهضة لابد لها من الانتظام في تراث، ومن هنا بدت أهمية عرض موقفهما من التراث وقبل البدء في عرض موقفهما من التراث كان من الضروري، عرض تعريف كل منهما لمصطلح التراث.

الموقف من التراث

(١) موقف حسن حنفى:

يبدأ حسن حنفى في تحديد موقفه من التراث، من خلال نقد الاتجاهات الرجعية، ونقد تأويلاتها للتراث، تلك التأويلات التي (تأخذ التراث على أنه غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هي تقدم الشعوب، ونهضة المجتمعات، فالتراث قيمة في ذاته يحرص عليها، ولا يمكن تناولها بالنقد والتغيير، التراث مصدر القيم، هو مضمون الإيمان أو (المطلق في التاريخ)، هو المقدس الذي لا يمكن تدنيته بالبحث الإنساني، أو بأعمال العقل، أو بتحويله إلى (دنيوى) أو (علماني) وفي هذه الحالة يكون التراث والدين شيئا واحدا، وتنفي عنه صفة الإبداع الإنساني، وكأنه من صنع الروح الإلهية)^(١) ونحن نتفق مع مفكرنا، في إضفاء بعض التوجهات الدينية، وبعض المفكرين، ورجال الدين (طابع القداسة على التراث البشرى، وبالتالي صبغ التراث بصبغة الدين، مما يكبل البحث الإنساني) في بعض الجوانب، ولكننا نختلف معه في وضعه الدين داخل التراث، ونقد موضوعات الدين من خلال نقد موضوعات التراث.

ويبدو التراث داخل هذه الرؤية المحافظة: خارج التاريخ والزمان والمكان، حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير، ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر... ومن ثم لا تتقدم

(١) حسن حنفى «دراسات فلسفية» ص ١٣٦.

الشعوب إلا بالرجوع إلى الماضي، واختزال التطور، فلا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، يعيشون الماضي في الحاضر، يعيشون الحاضر في الماضي^(١).

إن ما يتقده حنفى، هو طريقة حضور الماضي في حاضرننا، إنه حضور شاذ لأنه يزاحم الحاضر ويحكمه، ويسيطر على توجيه الحاضر ومنجزاته، وإن كانت هذه سمة كائنة في المجتمعات التراثية، إلا أنها بدت معوقا من معوقات حركة النهضة العربية.

وإن تلك الرؤية الرجعية تقوم - في اعتقاده - بعملية إحياء للتراث، ولكن هذه العملية تتم وفقا لهوى العصر دون متطلباته، فإذا لجأ العصر إلى التصوف تعويضاً عن الهزيمة أو طلباً للنصر، فإنه يعاد نشر مؤلفات الصوفية، وإذا تشوق العصر إلى التصوف تعويضاً عن الفساد الخلقي والانحراف السياسى، نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة والعشرة المبشرين بالجنة، وإذا شاعت الخرافة بين الناس وساد الانفعال على العقل، واشتدت الحاجة، وازداد الضنك، نشرت المؤلفات عن المعاد وعن العالم القادم الذى تملأ فيه الأرض عدلا كما ملئت جوراً^(٢) والملاحظ أن حنفى هنا يعتبر أن التراث يحمل الكثير من الجوانب السلبية، جوانب هدامة فى تصوره، ولا تساهم فى البناء، ولا فى تقدم المجتمع، ومن ثم فليس كل ما فى التراث لديه واجب الإحياء والتداول.

وإذا كان مفكرنا يتقد الرؤية الرجعية للتراث، فذلك لأن اليسار العربى لم يعد يقبل أن يترك مسألة التراث للاتجاه الفكرى المحافظ، يعمل وحده على تأويله، وعلى استغلال عناصره ضمن عناصر الصراع الاجتماعى والأيدىولوجى الراهن^(٣) ومن ثم فإن حنفى هو واحد من هؤلاء اليساريين الذين حاولو تقديم فهم مستير للإسلام، أعنى فهم تقديمى بالتعبير اليسارى، فمتطلقات النقد لديه هى متطلقات يسارية صرفه، وإن كان حنفى يحاول تأصيل مشروعه امتداد لحركة الإصلاح لدى الأفغانى ومحمد عبده.

وتحدد رؤية حنفى لتجديد التراث من منطلق إدراكه أن (التراث هو نقطة البدء كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق

(١) المرجع نفسه ص ٣٧٩.

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص ١٢٠.

(٣) محمد وقيدى «بناء النظرية الفلسفية، دراسات فى الفلسفة العربية المعاصرة» (دار الطليعة - بيروت ١٩٩٠). ص ١٩٠.

الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام في تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة في ذاته إلا بمقدار ما يعطى من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها في إعجاب. بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض^(١) والملاحظ أن مفكرنا يتعامل مع التراث تساملا أداتيا يقوم في أساسه على تصوره مجرد ذرائع يمكن تطويرها واستغلالها في عمليات النهضة والتنمية وذلك لاعتقاده بأن: التراث مازال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، ويكون باعثا على السلوك، وتجديده إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حتى يفعل في الناس، ويوجه سلوكهم، وبالتالي يكون تجديد التراث وتغييره إنما يكون لصالح قضية التغيير الاجتماعي^(٢).

وتتفق رؤية حنفي حول أهمية الماضي، ودوره في تشكيل مستقبل الشعوب، مع ما ذهب إليه جوستاف لوبون في تصوره بأن: الشعب كائن عضوي مخلوق من قبل الماضي، وهو ككل الكائنات العضوية الأخرى، لا يمكنه أن يتغير إلا بواسطة التراكمات الوراثية البطيئة فالقادة الحقيقيون للشعوب هم تقاليدهم الموروثة. ولا نغيرها بسهولة إلا الأشكال الخارجية فقط، ولا يمكن لأي حضارة أن توجد بدون تقاليد، أي بدون روح قومية^(٣) ومن هذا المنطلق، ولأن الموروث الديني له قدرة كبيرة على تجميش الجماهير. وهذا ما يتضح بصورة جلية في وضعية الحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامي، كان لابد لصاحب مشروع (التراث والتجديد) التأكيد على أهمية الدور الذي يمكن للتراث أن يلعبه، ومن ثم فقد بدى لديه أن: تجديد التراث هو إطلاق لطاقت مخزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مخزنة، لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية في سلوك قائم على التعصب والجهل أو الحمية الدينية والإيمان الأعمى، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعي، وقد

(١) حسن حنفي «التراث والتجديد» ص ١١٠.

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٠.

(٣) جوستاف لوبون «سيكولوجية الجماهير» ترجمة هاشم صالح (دار الساقي - بيروت ط ١٩٩١). ص ١٠١.

لجأ الثوريون المعاصرون إلى المأثورات الشعبية، وإلى تراث الجماعة الممثل في أمثلتها العامة ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير، وصب طاقاتها في واقعها المعاصر^(١).

ونتيجة لتداخل التراث مع واقعنا المعاصر وثقله على هذا الواقع، سعى مفكرنا لرؤية الحاضر من خلال الماضي وبيان كيف أسهم التراث القديم في وجود مشاكل نعاني منها في عالمنا المعاصر، فعلى سبيل المثال يرى أننا (نقاسى في عالمنا المعاصر من إعطاء الأولوية للكلديات النظرية على الكلديات العملية، واعتبار الجامعات أعلى من المعاهد العليا والمدارس الفنية، وأن الذى يعمل بعقله أفضل وأعلى شرفاً وأزهر منصباً من الذى يعمل بيده وأن الموظف أفضل من العامل، والمثقف أعلى من الفلاح، فإن ذلك كله يرجع إلى إعطاء الأولوية في تراثنا القديم للفضائل النظرية على الفضائل العملية^(٢)) الملاحظ أنه يرى مشاكل الحاضر من قيم وتراث الماضي السلبية، ومن ثم فإن العين النقدية لدى مفكرنا تحركه تجاه التراث الإسلامى لكي يعيد تحليل الأزمات المعاصرة، فهو حين يحاول البحث عن أسباب غياب الإنسان والتاريخ في فكرنا المعاصر، يعتقد أن غيابهما إنما هو نتيجة لغيابهما في تراثنا القديم فيقول: الحقيقة أننا إذا ما أوغلنا النظر في القديم وفي ثنياه، فربما وجدنا الإنسان حاضراً في كل علم، ومائلاً في كل مذهب، وقابعاً وراء كل فكر، ولكنه مغلف بثبات الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، والتي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جلياً واضحاً على أنه محور كل دين وشريعة، وراء كل لغة وفكر، مهمتنا كشف الستار وإزاحة الأغلفة. . حتى تنتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنسانى جديد، وعلى هذا نقضى على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر^(٣) وكذلك الوضع بالنسبة لأزمة التاريخ في فكرنا المعاصر.

ونحن نعتقد بأن حنفى الذى ينتقد السلفية لأنها تثبت الحاضر في نطاق الماضى، إلا أنه من وجهة نظر مغايرة يتجه إلى تحميل هذا الماضى كل مآسى الحاضر، من غياب الإنسان والتاريخ، وتفضيل النظر على العمل، وهو بهذا إنما يرتكب نفس النقد الذى وجهه إلى السلفية، ولكن بطريقة مغايرة، فإذا كانت السلفية ترى الماضى رؤية إيجابية إلا أنه يراه رؤية سلبية، ويحملة مشاكل الحاضر، فهو (يندد بالتراث ويحملة مسئولية الهزيمة التى أصابتنا

(١) حسن حنفى "التجديد" ص ١٦.

(٢) المرجع نفسه ص ١٤.

(٣) حسن حنفى "دراسات إسلامية" ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

فى الخامس من حزيران ١٩٦٧، لأن وعينا المعاصر الذى كان وراء الهزيمة هو نتيجة إرث طويلة وحصيلة تراثنا القديم، الذى مازال يوجه سلوكنا، بتصوراته القديمة للكون^(١).

والحق أن جوهر موقف حنفى من التراث، يتركز على موقفه من الواقع ومشكلاته، وتلك هى إحدى سمات مشروع (التراث والتجديد) البارزة، وذلك لأنه اعتبر الواقع هو المنطلق والأساس فى التعامل التراث القديم، أو التراث الغربى المعاصر، وهذا ما يميز مشروعه عن أغلب المشاريع العربية، ويحاول مفكرنا تأصيل موقفه من القول بضرورة ربط التراث بالواقع، عن طريق القول بأن الرعى نفسه - هو مركز الحضارة الإسلامية - قد راعى أهمية الواقع الإنسانى، وذلك لأن: ما عبر عنه باسم أسباب النزول لهو فى الحقيقة أمسية للواقع على الفكر، ومناداته له، كما أن ما عبر عنه اسم (الناسخ والمنسوخ) ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر^(٢) ومن ثم فقد كان المسلمون الأوائل يؤولون مضمون الرسالة الإلهية (القرآن)، وارتبط هذا النشاط بعمق بروح العصر.

ونحن نعتقد بأن محاولته لإعادة بناء التراث وفقاً لحاجات الواقع، قد قامت على شقين، الشق الأول هو تحميل التراث أزمات الواقع المعاصر وفى هذا يكون موقفه من التراث موقفاً سليماً، والشق الثانى هو اتخاذ موقف إيجابى من التراث، ولكن هذا الموقف الإيجابى يقتصر على شكل النص التراثى دون مضمونه وذلك لأن: النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله. . ولا يعنى التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقى إلى معنى مجازى، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، وذلك لأن النص قالب دون مضمون^(٣) وبالتالي يتفق حنفى مع زكى نجيب فى أن عملية إحياء التراث يجب أن تتركز على الشكل أو القالب دون المضمون، لأن المضمون يخص مرحلة تاريخية لها ظروفها الخاصة.

(١) جورج طرايش «المفكرون العرب والتراث»، (ديوان الرىس للكتب والنشر - لندن ط١ ١٩٩١)، ص: ١٤ - ص: ٢٤

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» ص: ١٣.

(٣) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» ج١ - ص: ٣٩٨.

وفى ضوء ربط التراث بالواقع تحددت رؤيته للرسالة التى ينبغى أن يقوم بها المفكر فى البلاد النامية، إذ يقول: ليست رسالة الفكر الإشادة بالماضى السحيق كنموذج فريد لا يتكرر، فذلك نسيان للواقع الحاضر، ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضى ومجد الجدود.. ليست رسالة الفكر فى تجاوز الواقع إلى الوراء، فذلك عدم قدرة على الانحدار به... إن رسالة الفكر تكون بالرجوع إلى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكرى له^(١) إن رسالة الفكر هى مضمون الواقع ذاته، فى الفكر الغربى على الواقع أو الطائر فوقه، قد رفضه تراثنا القديم.. فى رفض علماء الأصول القدماء للمنطق الشكلى الذى لا يعنى بالمضمون، كان الوحي عند القدماء هو المضمون، كان فكرا وكان واقعا معا، ومن ثم فرسالة الفكر هى إبراز البعد الاجتماعى للنص، وهو البعد المحسوس، الذى يكشف عن بناء الواقع^(٢) وهنا تتضح أصالة فكر حنفى، حيث إنه لا يقف عند حدود النظر الفكري، بل يذهب إلى القول بأن المفكر يجب أن يكون له دور بارز فى نقد المشكلات التى يعجز بها الواقع، وبذلك يصبح المفكر مهموماً بمشكلات المجتمع وواقعه، فليس الفكر مجرد نظير، بل إنه نظير يؤدى إلى تغيير وعمل.

ومن النظر إلى الواقع، ومن الفكر إلى السياسة، يتجه مشروع (التراث والتجديد) إلى صياغة شعبية، وسياسية، وهى (اليسار الإسلامى)، وبذلك يتنقل المشروع من الفكرى إلى السياسى، ومن الاستمولوجى إلى الايديولوجى، ولقد ربط اليسار الإسلامى بالتراث القديم حتى يستمد شرعيته، فيذهب إلى أن: اليسار الإسلامى يتأصل فى الجوانب الثورية فى تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته هى إحياء تلك الجوانب، وإبرازها وتطويرها، حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم^(٣) وعلى الرغم من أن التراث الإسلامى لم يعرف يساراً ولا يميناً، إلا أن حنفى أسقط هاتين المقولتين على التراث، باحثاً عن مشروعية ما أسماه باليسار الإسلامى ومن ثم فقد رأى أن: التصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين، على ما يشته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يسار ويمين، والفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد

(١) حسن حنفى «قضايا معاصرة» ج١ (دار الفكر العربى - القاهرة ط١ ١٩٧٦) ص٢٢

(٢) المرجع نفسه ص١٠

(٣) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» ج١ - ص١٧٠

يسار، والفلسفة الفيزية الاشراقية عند الفارابي ابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسله يسار، والفقه الافتراضى عند الحنفية يمين، والتفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين، وفي الفتنة الكبرى على يسار، ومعاوية يمين^(١).

ويسعى اليسار الإسلامى إلى التوفيق بين تيارات الفكر العربى المختلفة وهى الليبرالية، والماركسية، والإسلامية والقومية، وذلك عن طريق وضع أهداف مشتركة تمثل حاجات العصر ومتطلباته، مؤكداً على أنه يجب تناسى الخلافات النظرية، والاتجاه إلى التركيز على الأهداف السبعة التى وضعها صاحب اليسار الإسلامى وهى:

١ - تحرير الأرض من الاستعمار، فما زالت قضية الأرض تشغل بال الجميع، سواء كان ذلك عن وعى أو لا وعى، وتأتى فى المقدمة فلسطين.

٢ - قضية الحرية والقهر: مازلنا إلى اليوم لا تشغلنا سوى قضية الحريات وقوانين الطوارئ، وحق التعبير، والصحافة الحرة.

٣ - قضية العدالة الاجتماعية: الأمة الإسلامية اليوم يضرب بها المثل... فيها أغنياء العالم... وفيها الملايين الذين يموتون قحطا وجوعا.

٤ - قضية التجزئة: فالعالم الإسلامى يجب ألا تشطره الحدود السياسية التى افتعلها الاستعمار الغربى. واستغل العلاقة بين الطوائف المختلفة، وزرع إسرائيل فى قلب العالم العربى لتقطيع الأواصر.

٥ - قضية التنمية والتخلف: وذلك لأن التخلف سائد فى جميع جوانب حياتنا... فى الخدمات والمواصلات والمجارى والمستشفيات، ويأتى الخبراء الأجانب ليساعدونا على التغلب على مشكلاتنا العديدة والعريضة، كأننا عاجزون عن حلها.

٦ - قضية الهوية - والتغريب: يجب مجابهة التغريب بالثراث والهوية، ومواجهة طوفان المصطلحات الغربية والأجنبية.

٧ - قضية تعبئة الشعب وتجنيد الجماهير: من الضرورى تعبئة الجماهير لمواجهة

(١) المرجع نفسه ص ٨ - ص ٨

التحديات، وذلك لأن الإسلام فى أوطاننا معين عظيم، ومنبع أصيل، وإطار حضارى لتعبئة الجماهير فى معركة السيادة^(١).

ويذهب حنفى إلى أنه من الضرورة إعادة بناء التراث بما يخدم هذه الأهداف التى وضعها لمشروع فى جانبه الشعبى، وتلك هى الصياغة العامة لموقف مفكرنا من إعادة قراءة التراث الإسلامى، والتى لا تقف عند حدود النظرى بل تتجاوزه إلى العملى، ويتجه بنا دوما من الفكرى إلى السياسى.

موقف الجابرى

لقد انتهى الجابرى من نقده للتيارات الليبرالية والسلفية، إلى القول بتحكم النموذج السالف، سواء كان نموذج تراثى عند السلفية، أم نموذج غربى عند الليبرالية، ولكن نقده هذا لا يعنى رفضه العودة إلى التراث، وذلك لأنه يرى: أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانزمات النهضة فى كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضةات التى نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، أيديولوجيا، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام فى تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول، ولكن لا بوصفها أساس نهضة متضمنة يجب بعثها كما كانت بل من أجل الارتكاز عليها فى نقد الحاضر، ونقد الماضى القريب المتصق به المنتج له، والمسئول عنه، والفضل إلى المستقبل^(٢) وبرز مفكرنا الدليل على أقواله هذه، بالمقارنة بأوضاع المرجعية الأوروبية التى انتظمت فى تراث اليونان، والملاحظ أن مفكرنا دائما يقارن أوضاعنا بأوضاع الغرب، فيقول: إن الحضارة العربية الإسلامية، والغربية، انطلقت كل منهما من الانتظام فى تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة بل لتتكئ عليه فى عملية التجاوز النهضوى، تجاوز الماضى والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما فى نفس الوقت، وبالاتسداد بالتالى إلى المستقبل فى توازن وإتزان، ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية^(٣).

(١) المرجع السابق ص ٣٢ - ص ٣٢٩.

(٢) الجابرى «إشكاليات الفكر العربى المعاصر» ص ١٤ (مؤسة بنشرة للطباعة والنشر - المغرب ١٩٨٩).

(٣) المرجع نفسه ص ١٧.

ويعتقد مفكرنا بأن الانتظام فى تراث، لابد وأن يكون تراثنا وليس تراث الغير، وإن كان لا يرفض تراث الغير، بل تأخذ منه المكتسبات المنهجية والعملية، وذلك لأن: اللحظة الراهنة فى تاريخنا العربى الحديث والمعاصر مازالت لحظة نهضوية... والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لابد فيها من الانتظام فى تراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام فى تراث غيرها، بل بالانتظام فى تراثها هى، تراث الغير صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره ضرورى لنا فعلا، ولكن لا تراث نتدمج فيه ونذوب فى دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متجددة، ومتطورة لابد لنا فى عملية الانتظام الواعى العقلانى النقدى فى تراثنا^(١) ولقد نقل مفكرنا عن الغرب أدواته المنهجية، وبصفة خاصة البنيوية، ولكن هل جعل هذه الأدوات تنظم فى تراثنا؟!؟

إن الجابرى يتفق مع حنفى، فى أنه لا نهضة ولا تحديث بدون الأخذ فى الاعتبار التراث والبناء التقليدى للمجتمع وهذا إنما يدل على قوة البناء التقليدى فى المجتمع، ومن ثم لا يمكن تجاوز هذا البناء، ولكن من الضرورى تحديثه أولا، وبالتالي فإنه (فى سعيه نحو ربط النهضة أو التحديث بالتراث، يضع يده على مسألة جوهرية ومشكل حقيقى) فى حياتنا الفكرية والاجتماعية، كعرب. ف سواء شئنا ذلك أم أبينا فنحن نعيش تراثنا ونعانقه، ونعامل معه فى كل ساعات يومنا وأيام أسبوعنا، فى طرائق تفكيرنا وحديثنا، وذلك لأن التراث بالنسبة للمثقفين العرب هو هذا الضيف، بل هو هذا الساكن الذى لا ينوى مفارقة المسكن أبدا، وحيثما نولى وجهنا فهو جارنا، الملازم لنا كظلتنا، إلغاء التراث بالسكوت عنه أو القول المجانى (فلنلق به فى البحر) لا يقدمنا فى شئ أبدا. لا تنوير ولا تحديث ممكنين بدون ترتيب العلاقة مع التراث وتنظيمها^(٢).

وإذا كان الماضى له كل هذا الثقل، فإن إعادة التخطيط لثقافة المستقبل فى الوطن العربى يجب أن تمر عبر التخطيط لثقافة الماضى... وذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربى المعاصر إلا والماضى حاضر فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أن من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضى^(٣)

(١) الجابرى «التراث والحالة» ص ٣٣

(٢) سعيد شميد «الإيديولوجيا والحداثة»... قراءات فى الفكر المعاصر (المركز الثقافى العربى - المغرب ط ١ ١٩٨٤). ص ٧٤

(٣) الجابرى «وجهة نظره» ص ١٧٢.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحويه بدلا من أن يحتويها، إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل... فنحن مازلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجبرنا، دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله (إلى جعل حاضرننا مشغولا بماضيها، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة^(١) والجابري يتفق هنا مع حنفي في القول بأن مشكلات الحاضر في جانب منها يرجع سببها إلى التراث، وأتينا مازلنا في الحاضر محكومين بالرؤى والمفاهيم التراثية، وهذا ما يؤكد قوة التراث والبناء التقليدي في مجتمعنا.

ولما كان وضع التراث في فكرنا المعاصر وضعاً خاطئاً، لأنه يزاحم الحاضر ويكبّله، فقد دعما الجابري إلى ضرورة فصل الذات القارئة عن الموضوع المقروء وهو التراث، ذلك لأن القارئ العربي مؤطر بترائه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحرية، لقد تلقى القارئ العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير... كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون روح نقدية... ولذلك عندما يقرأ القارئ العربي نصا من نصوص تراثه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما^(٢) وتحقق القراءة النقدية من خلال الفصل بين الذات والموضوع وذلك عن طريق استخدام القطعية المعرفية، حتى نتحرر من الفهم التراثي للتراث أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، فمشروع الجابري يقوم على ضرورة الانتقال من أناس يشكلون جزءا من التراث، إلى أناس يشكل التراث جزءاً منهم، فالفعل العقلي يواكب الوعي بالذات كفاعل تاريخي.

وإذا كان حنفي قد سعى إلى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع، إلا أن الجابري قد اتجه إلى محاولة تحديث التراث، من خلال ربطه بمفاهيم الحداثة المعاصرة، ولا

(١) المرجع السابق ص ١٧٤.

(٢) الجابري «نحن والتراث» ص ٢٢.

يعنى الاتجاه نحو الحدأة عنده الإعراض عن تراثنا وكأننا كائنات لا تراث لها، كلا إن تأسيس الحدأة فينا تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة جديدة من الانقطاعات معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضى على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية^(١) وبالتالي فإن ربط الجابرى التراث بالحدأة عن طريق القطعية المعرفية، إنما يقوم على اعتقاد مؤداه: أن تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحدأة شهدتها فترات من ماضينا، فهذا لا يكفينا فى تحقيق الحدأة المطلوبة فى عصرنا، حدائات ماضينا مفيدة على صعيد ربط الحاضر بالماضى، ولكنها لا يمكن أن تنوب عن الحدأة التى تطبع عصرنا، والتى تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصول الحاضر بالمستقبل^(٢).

والملاحظ أن الجابرى يولى الحدأة الغربية الأولوية فى علمية تحديث التراث، وذلك لأن الحدائات الموجودة فى التراث (غير كافية قياسا بحدائات عصرنا، والتى يتم نقلها من الحضارة الغربية، ومن ثم فمن الضرورى ربط تجديد التراث) بالحدأة وهو ما يعطى بدوره الأولوية للآخر على الأنا.

وتبدو عملية التحديث - لديه - من خلال ربط التراث بالروح العقلانية، والنقدية، ذلك لأنه بدون التعامل النقدى والعقلانى، لن تتحرر من التراث، كما أنه: ممارسة العقلانية النقدية فى تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا.. بهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع فى ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة^(٣) فالمطلوب هو استيعاب التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلانى يعنى أول ما يعنى ليس فقط نشر النصوص التراثية وتحقيقتها، ولكن يعنى التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلانى... إنما إن لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة.. ينبغى أن نمارس فى تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى يكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية^(٤).

(١) الجابرى «حوار المشرق والمغرب» ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

(٣) الجابرى «التراث والحدأة» ص ٣٣.

(٤) المرجع السابق ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

ويسعى الجابري إلى تأصيل دعوته إلى العقلانية والحدأة، وذلك عن طريق الكشف عما يطبع الحضارة الإسلامية من نزوع نحو العقلنة، عقلنة الدين بالارتقاء به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال منزه، وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين، وإعادتها إلى أصلها كبحت فى الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة وابن رشد) وعقلنة العلم بفصله عن السحر. والكهانة وربه به (العادات) أى ما تجرى به العادة من الظواهر الطبيعية مع (ابن الهيثم وابن النفيس)^(١) ومن ثم بدا السير فى طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها ضرورة تاريخية كذلك، ليس فقط لأن الحضارة العربية المعاصرة (تقوم كلها على التنظيم العقلانى لكل مرافق الحياة، بل أيضا لأن العقل العربى المعاصر) مازال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث من عصور الانحطاط فى الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى ما كرسه عصر الانحطاط فى حضارتنا نفسها^(٢).

وإذا كانت الحدأة ترتبط بالعقلانية، فإن التخلف يرتبط باللاعقلانية، ويعتبر الجابري اللاعقلانية مسئولة عن التخلف الذى نعانى منه، وبصفة خاصة اللاعقلانية المرتبطة بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، وبالنظرة اللاسيبية، لذا فإن تحقيق تنمية فى الفكر العربى المعاصر يتطلب فلسفة، أى يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر^(٣) ومن ثم فإن مفكرنا يسعى إلى تأصيل العقلانية، ورفض اللاعقلانية، وذلك على أساس أنه متى قام المثقف العربى بقراءات التراث على هذا النحو، أى على النحو الذى سعى فيه إلى التمييز بين المعقول واللامعقول، يتضح الأمر على نحو ما ينشده مشروعه النهضوى (كما أن دعوته إلى قراءة التراث فى ضوء التمييز بين المعقول واللامعقول، - مهمة - لأنه فى ضوء ذلك التمييز يتحقق التحرر من التراث، فى المعنى الذى يكون التحرر من التراث إمتلاكاً له)^(٤) ونحن نعتقد أن رؤيته هذه تتفق مع دعوة زكى نجيب فى فصله وتمييزه بين اللامعقول والمعقول فى تراثنا الفكرى وذلك حتى نؤصل المعقول، ونسعى إلى هدم ومحاربة اللامعقول.

(١) الجابري «إشكاليات الفكر العربى المعاصر» ص ٩٨.

(٢) المرجع نفسه ص ١

(٣) الجابري «التراث والحدأة» ص ٢٤٣.

(٤) سعيد سديد، المرجع السابق ص ٧٣.

إن اهتمام مفكرنا بالعقل كأداة للحدثة، نابع من أن الحدثة مرتبطة أيضا بالعقلانية، ومن ثم فإن الحدثة، لديه، هي: رسالة ونزوع نحو التحديث، تحديث النهضة، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحدثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى التراث، بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحدثة بخطابها، بمنهجها ورؤاها إلى التراث هو، في هذه الحالة انجاء بالخطاب الحدثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين^(١). والحدثة في وضعيتها الراهنة، هي النهضة والأنوار، والعمود الفقري الذي يجب أن تنظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، ويعتقد بأنه ما لم تمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نقضح أصول الإستبداد ومظاهره في هذا التراث، فلننا لن ننجح في تأسيس حدثة خاصة بنا، حدثة تنخرط بها ومن خلالها في الحدثة المعاصرة (العالمية) كفاعلين وليس كمجرد منفعلين^(٢). وتتفق رؤية الجابري هنا مع حنفي في رؤية التراث من خلال الواقع الراهن، والسعي نحو تأصيل العقلانية والديمقراطية كمطلبين أساسيين، وهما بهذا يعطيان الأولوية للمعاصرة والحدثة، على التراث.

فيصل القول في موقف الجابري من التراث، هو سعيه نحو ربط التراث بمضامين الحدثة المعاصرة، وإغناء روح العقلانية النقدية، والديمقراطية في التعامل مع التراث، ونقد الجوانب اللاعقلانية والأسطورية الكائنة في التعامل مع التراث، ولعل هذا ما سبق أن ذهب إليه حنفي في رفضه للجوانب الأسطورية واللاعقلانية في التراث، ولم يقف الجابري عند هذه الحدود، بل إنجحه إلى تدشين رؤية نقدية للعقل العربي، كبداية لإنتاج تراث جديد، ونقد العقل لا يتم إلا من خلال نقد الطريقة التي كون بها التراث القديم ومن ثم فإن (إعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأتى إلا عن طريق التأريخ الاستمولوجي، أقصد إعادة كتابة تاريخ الثقافة القومية، انطلاقا من مقاييس وثوابت معرفية بدلا عما هو جار الآن من اعتماد مقاييس أجنبية)^(٣). ولهذا ينبغي للتراث

(١) الجابري «التراث والحدثة» ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عبد المجيد بوقرية «الحدثة والتراث» ص ٥٥ (دار الطليعة - بيروت ط ١ ١٩٩٣).

أن يتعرض لتفحص أركيولوجى صبور وعميق، من أجل العثور على أجزائه المجهضة والمتباعدة والمحترقة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها.

ولقد وضع الجابرى خطة عامة لمشروع (نقد العقل العربى)، تحكمها لحظتين، لحظة التكوين، ولحظة النقد، ولقد تأثر فى ذلك بميشيل فوكو، وبذلك لأنه (حين يرمى إلى دراسة «أساسيات المعرفة العربية» نجد الكثير من العبارات التى نحيلنا إلى حفريات ميشيل فوكو، بل إن مبنى المشروع كله لحظتين: لحظة تكوينية ولحظة نقدية)^(١). وهما كالآتى:

(١) بين المعرفى والإيديولوجى (التكوين)

يرتكز التعامل مع النصوص التراثية على استنطاقها، والكشف عما تقوله، وعملية الاستنطاق هذه تقوم على ربط الجوانب الاجتماعية والسياسية بالجوانب الثقافية، أى الكشف عن العلاقة بين الأيديولوجى والاستمولوجى، وهذا ما سعى إليه الجابرى حين قال: من الضرورى اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتحديد مجاله التاريخى ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخى، ما يمكن التعبير عنه (بعدم الإشكالية) وزمنها، إنه الفترة التى تعطىها نفس الإشكالية فى تاريخ فكر معين، والمجال التاريخى لفكر معين يتحدد بشيئين اثنين:

١ - الحقل المعرفى: الذى يتحرك فيه هذا الفكر والذى يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفية، وبالتالي من الجهاز التفكيرى: من مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية.

٢ - المضمون الأيديولوجى: الذى يحمله هذا الفكر، أى إلى الوظيفة الإيديولوجية التى يعطىها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

٣ - ويتابع بأن المحتوى المعرفى والمضمون الأيديولوجى ليس من الضرورى أن يكونا متساوقين، أى على درجة واحدة من التطور، بل غالبا ما يكون أحدهما متقدما والآخر متخلفا، وبعبارة أخرى، إن الانتماء إلى نفس الإشكالية، وإلى نفس الحقل المعرفى لا يعنى بالضرورة الانخراط فى نفس الإيديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التى يقدمها ذلك

(١) عبد السلام عبد العال «التراث والهوية».. دراسة فى الفكر الفلسفى فى المغرب (دار توفيق - المغرب ط١ - ١٩٨٧). ص ٤٠

الحقل المعرفى فى أغراض إيديولوجية واحدة... بل إن الفكرة الواحدة توظفها مضامين إيديولوجية مختلفة.

٤ - مثال ذلك أن النظام المعرفى العرفانى يوظف داخل المنظومة الشيعية، كذلك الصوفية.

ونحن نعتقد بأن الجابرى قد أعطى أهمية كبرى فى مرحلة التكوين للجانب الأيديولوجى، ولذلك نغده ينهب إلى أنه: لابد من التنبيه إلى الأهمية القصوى التى كانت للعامل الأيديولوجى فى المجتمع الإسلامى شرقا ومغربا، لقد كان السلاح الأيديولوجى من أقوى الأسلحة، بل كان السلاح الأقوى التى كانت الدولة والمعارضة تحرصان على امتلاكه والإمعان فى استعماله^(١) ولقد كان حرص مفكرنا على هذا الجانب نابعا من وضعية السياسة فى الثقافة العربية إذ يقول: فى الثقافة العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم فى التجريبتين اليونانية والأوروبية الحديثة، وبعبارة أخرى إن الحدود التى قام بها العلم عند اليونان وفى أوروبا الحديثة فى مساءلة الفكر الفلسفى (والدينى) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها... الخ قامت به السياسة فى الثقافة العربية الإسلامية... وبالتالي فإن اللحظات الحاسمة فى تطور الفكر العربى الإسلامى لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحدها السياسة، ومن ثم يعتقد مفكرنا، بأن أى تحليل للفكر العربى الإسلامى، سواء كان من منظور بنوى أو من منظور تاريخانى، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذ لم يأخذ فى الحسبان دور السياسة فى توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته^(٢).

ويمكن بيان العلاقة بين الأيديولوجى والاستمولوجى بمثال من تاريخ الثقافة العربية، فحركة الترجمة كما تمت فى العصر العباسى الأول، وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة، لم تكن عملا بريئا أى عملا ثقافيا محايدا، اقتضاه التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءا أساسيا من استراتيجية ما واجهت بها الدولة الجديدة، دولة بنى العباس، القوى المناوئة لها، والتى كان على رأسها الارستقراطية الفارسية التى قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت الواجهة السياسية والاجتماعية^(٣) ومن ثم فإن قيام المأمون بحركة الترجمة لم يكن

(١) الجابرى «التراث والحفانة» ص ١٨٤

(٢) الجابرى «تكوين العقل العربى» (المركز الثقافى العربى - المغرب ط ١٩٩١). ص ٣٤٦

(٣) الجابرى «نحن والتراث» ص ٣٤٦

نتاج ذلك الحلم الذى جاءه فى منامه، بل كان سببها أيديولوجيا صرفاً، وهو مقاومة الدولة العباسية للقوى المناوئة لها.

ومن ثم فقد بدت الفلسفة الإسلامية ليست مجرد قراءة متواصلة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفى والميتافيزيقى، بل كانت قراءة لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية، وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا فى جبهة المعارف التى استثمرتها وروجتها... بل فى الوظيفة الأيديولوجية التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففى هذه الوظائف، إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى... عن تاريخ^(١) وبالتالى فإذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية محتواها المعرفى... تكون النتيجة هى الحكم عليها بالمعم، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الأيديولوجية التى حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعى متموج بإشكاليته زاخر بتناقضاته^(٢) ولهذا فقد بدا الجابرى - لدى البعض - لا يقف عند حدود المحتوى المعرفى للفلسفة الإسلامية ولا تهمه اللونيات التى يتخذها هذا المفهوم أو ذاك، عند الفلاسف أو ذاك، فى هذا المؤلف أو فى غيره، بل إنه لا يرى فى هذه التحولات أى فرق، فإن كانت هناك حركة تحولات فهى للوظائف الأيديولوجية لا لمادة المعرفة. والتاريخ تاريخ إيديولوجيات لا تاريخ فلسفة^(٣).

تحليل النظم المعرفية (النقد)

يسمى الجابرى فى اللحظة الثانية من مشروع نقد العقل، إلى تحليل النظم المعرفية الرئيسية التى تحكم العقل العربى سواء كانت بيانية، أم عرفانية، أم برهانية، ذلك لأنه رأى ضرورة التركيز على الجانب الأبيستمولوجى إذ يقول: أخذنا فى تركيز اهتمامنا على الجانب الأبيستمولوجى، أى البحث فيما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يترأى أمامنا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكرى بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية^(٤).

(١) المرجع نفسه ص ٣٢.

(٢) المرجع نفسه ص ٣١.

(٣) عبد السلام بن عبد العالى، المرجع السابق ص ٢٢.

(٤) الجابرى، «تكوين العقل العقل» ص ٣٣٣.

ومن ثم فقد ربط بين العلوم العربية من خلال البنية التى تجمعها، وهذا ما سنجدّه بصورة واضحة فى موقفه من علم الكلام الذى رآه فى ضوء العلوم اللغوية العربية مثل البلاغة والنحو، من التصوف فى ضوء العلوم العرفانية من كيمياء سحر وتنجيم، ومن علوم الحكمة فى ضوء علوم البرهان والعلم العربى بوجه عام.

تعقيب

يتفق كل من حنفى والجابرى على أهمية التراث فى مجتمعاتنا، وعلى أن أى محاولة للنهضة لا يمكن أن تنجح إذا تجاهلت تراث هذا الشعب، فحنفى يذهب إلى أن التراث هو المخزون النفسى عند الجماهير والذى يجب استغلاله فى تحقيق الأهداف السبعة للياسر الإسلامى، وكذلك يركز الجابرى على أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الانتظام فى تراث، وهذا التراث يجب أن يكون تراثنا، لا تراث الآخر ويقس الجابرى على هذا الآخر، الأوروبى وضعيتنا، إذ إن الحضارة الأوروبية الحديثة انتظمت فى تراث الحضارة اليونانية القديمة، ومع هذا فثمة فارق بين حنفى والجابرى، وهو أن حنفى يستغل التراث فى تحقيق أهداف عملية، وفى تعبئة الجماهير، لهذه الأهداف، فى حين أن رؤية الجابرى تقف عند حدود التصورات النظرية، التى ترى بأن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلالها إنتظامها فى تراث، إن عملية التراث - لدى حنفى - قد قامت على ربط التراث بمشكلات الواقع، واستغلال هذا التراث باعتباره مخزوننا نفسيا عند الجماهير، وبالتالي فإن رؤيته للتراث قد قامت على بعد نفعى، وهو ضرورة استغلال هذا التراث بطريقة عملية فى تحقيق أغراض الواقع، إلا أن الجابرى قد إتجه إلى تحديث التراث وذلك عن طريق ربط التراث بقيم الحداثة، مثل العقلانية والديمقراطية والتقنية، ومحاولة السعى لتأصيل هذه القيم داخل التراث، وثمة خلافا بينهما هنا أيضا، هو أن حنفى يحاول دائما ربط التوجهات التراثية بصياغات وأهداف عملية، ولا يقف عند الأطر النظرية، فى حين أن الجابرى حين يسعى إلى تأصيل قيمة الحداثة فى التعامل مع التراث، إنما يقف بذلك عند حدود الأطر النظرية فقط.

إذا كانت هناك مشابهة بين حنفى والجابرى فى التركيز على أهمية التراث، إلا أن هذه الأهمية عندهما تأخذ تصور هذا التراث على أنه معوق للتقدم أكثر من كونه أداة للتحديث، فحنفى يحمل التراث أزمة الإنسان والتاريخ، وأزمة الحرية والديمقراطية، ويحمله الكثير من نكبات الحاضر، ومشكلاته، وهذا ما يشكل موقفا سلبيا له من التراث، وذلك على الرغم من تكراره الدائم بأن التراث مخزون نفسى عند الجماهير يمكن استغلاله فى تحقيق التنمية، وبالمقابل فإن الجابرى يكيل الاتهامات للتراث وللآليات الاستمولوجية السائدة فيه، ويعتبرها المسئولة عن تخلفنا، مثل آلية القياس، سواء كان فقيها أم كلاميا، وهذه الآلية هى المسئولة عن أزمة الخطاب العربى المعاصر بجميع اتجاهاته، لأنه يقدم دائما على القياس وفقا لنموذج سالف، ومن ثم فقد سعى كل منهما إلى القيام بتوجيه سهام النقد كمقدمة لهدم الكثير من الجوانب فى تراثنا، التى يروها معوقة للنهضة والتقدم، ولهذا فموقفهما من التراث سلبى فى أغلبه.

- إذا كان مشروع (التراث والتجديد) لدى حنفى قد صيغ فى معظمه بالصبغة العلمية الخالصة، وعدم الوقوف عند حدود الأطر النظرية الخالصة، فذلك قد نبع من اعتقاد حنفى بأنه ليس فقط مفكرا، وإنما أيضا منظرا للشورة والتغيير فى مجتمع مستخلف، وبالمقابل فإن الصبغة النظرية لمشروع (نقد العقل العربى) عند الجابرى قد جاءت نتيجة تركيز الجابرى على الحفر الاستمولوجى للثقافة العربية. والتركيز على ضرورة تحديث الأطر النظرية كبدية لتحديث أوضاع المجتمع، وبالتالي تغليب الجابرى للآليات الاستمولوجية فى مشروع على الأهداف الأيديولوجية.

الجدائنة و التجديد

دراسة مقارنة في موقفه

فضل الرحمن وحسن حنفى من التراث

د. إبراهيم موسى (*)

إشكالية التحديث والتجديد أُرقت العقول، وستبقى تؤرقها مادامت اللغة هي أهم مكونات الحقيقة. في عصرنا الراهن لا تعتبر اللغة مجرد المثلة للحقائق، بل هي الحقيقة مكونة في أحشاء الخطاب بأوسع معناه. ولذلك نرى عدة دراسات تتناول موضوع خطاب الإصلاح والتحديث عند رواد الفكر الإسلامى فى القرن الماضى وفى بداية هذا القرن^(١). وما برح النقاش يدور فى مدى ملائمة استخدام اللفظ «التجديد» أو «الجدائنة» لمشروع الاجتهاد بين مفكرى الإسلام.

نود أن نبرز دور ظاهرة اللغة والمنهج للإصلاح فى هذه الدراسة عن المفكرين الإسلاميين المعاصرين: المثقف الباكستانى الراحل، أ.د. فضل الرحمن (١٩١٩ - ١٩٨٨) والفيلسوف والمفكر المصرى المعاصر أ.د. حسن حنفى (١٩٣٥ -).

وسوف تتناول فى الدراسة قضية الجدائنة والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر لديهما من خلال كتابيهما الذين يتناولان هذه الموضوعات بالخصوص: وهما: «الإسلام وضرورة

(*) قسم دراسات الأدب - جامعة كيب تاون.

(١) نصر حامد أبو زيد، «التراث بين التوسيع الأيديولوجى والقراءة العملية فى النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الدينى بين أروافد المعرفة وإرادة الهيمنة: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٥، ص - ٦٦.

التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية»^(١) لفضل الرحمن، و«التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»^(٢) لحسن حنفى.

أولاً: فضل الرحمن: وفي هذه الفقرة نريد أن نعرف بالمفكر الباكستاني المجدد.

يكاد يكون مجمل إنتاج فضل الرحمن غير معروف للقارئ العربى، وذلك لأنه حتى الآن لم تترجم أعمال هذا المفكر إلى العربية باستثناء كتابه «الإسلام وضرورة التحديث». وقد برز فضل الرحمن على الساحة الباكستانية عندما عينه القائد، أيوب خان رئيس باكستان السابق، مديراً للمؤسسة المركزية للبحوث الإسلامية فى كراتشى سنة ١٩٦٢. وقد كان قصد أيوب خان أن تصبح «المؤسسة» مصدر وطنياً يوجه الدولة نحو ثقافة وتقنين ذى طابع مستنير، كان أيوب خان يرى أن الإسلام هو العنصر المشترك لتوحيد شقى باكستان الغربى والشرقى، الآن بنجلاديش، ولم تمضِ سنوات إلا ووضعت العراقيل خاصة من جهة العلماء التقليديين فالجماعة الإسلامية تحت قيادة أبى الأعلى المودودى، منعت «المؤسسة» من تحقيق أهدافها. وحاولت المعارضة السياسية لحكم أيوب خان العسكرى أن تستغل اتجاهه وميله إلى الإسلام التقدمى المستنير متهمه إياه بأنه يسعى إلى تشويه الإسلام وبهذا يبررون دعوتهم بأن القائد يفقد الشرعية السياسية كحاكم لدولة المسلمين. واستهدفت التهم فضل الرحمن بالخصوص وأراءه العلمية المستنيرة، ومن بينها ما يتعلق بقضايا تنظيم الأسرة، البنوك والربا، الزكاة، الذبح بالمكينة، والوحى والقرآن^(٣). وبعد الهجوم الشديد حول فكرة الوحى فى كتابه المشهور «الإسلام»، استقال فضل الرحمن من رئاسة المؤسسة، وغادر إلى جامعة كاليفورنيا ببلوس أنجلوس، ثم إلى جامعة شيكاغو. حيث عين أستاذاً للفكر الإسلامى. وفى سنة ١٩٨٦ سُمى هارولد، أسوق أستاذ لخدمات ممتازة وبقي على هذا الشرف إلى وفاته فى يوليو ١٩٨٨ م.

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير فى التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت. دار الساقي، ١٩٩٣.

(٢) حسن حنفى التراث والتجديد: موقفاً من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٣١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ط ٢.

(3) Fazlor Rahman, "Some Islamic Issues In The Aiiub Khan Era,; In Essaues On Islamic Civilization Presented to Niuzazi Berkes, (Ed) Donld P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1976), Pp 284 - 302.

فضل الرحمن، معاصر القضايا الإسلامية التى طرحت خلال حكم أيوب خان، فى مقالات حول الحضارة الإسلامية مهداة لنيازى بركس، تحرير دوالدب. ليتل. (لندن: آى. حى، بريل، ١٩٧٦) - ٣٠٢.

واشتهر هذا الكاتب عندما طبع كتابه عن «علم النفس عند ابن سينا» (Avicenna's Psychology) ١٩٥٢ حيث بين تأثير ابن سينا على الفيلسوف المسيحي توما الاكويني وفكره الفلسفي. رغم أنه تخصص في فلسفة العصر الوسيط فقد اشتهر بفضل الرحمن بكتاباته في تأويل الفكر الإسلامي مثل: «المنهجية التاريخية في الإسلام» (١٩٦٥)، والمواضيع الرئيسية في القرآن» (١٩٧٨) و«الإسلام وضرورة التحديث» وكلها باللغة الإنجليزية. وقد وجدت رسالة فضل الرحمن تأييد كبيراً من أجيال من الطلاب المسلمين وغير المسلمين، ومعظمهم خارج شبه القارة الهندية وعدد كبير من البلدان من بينها إندونيسيا، ماليزيا، جنوب أفريقيا، أوروبا وأمريكا الشمالية، وبدأت أفكاره تصل إلى الوطن العربي بالقبول وخير شاهد لهذا ترجمة كتابه والاستفسار عن أفكاره بين المثقفين العرب. ^(١) وقد ترجم معظم أعماله إلى لغات شرق آسيا. وقد يصح القول إن فضل الرحمن كان يحتكر المكانة المرموقة في الأوساط العلمية كمثقف مسلم في الدول الناطقة باللغة الإنجليزية.

ثانياً: حسن حنفى خارج الوطن العربي

ترجع شعبية حسن حنفى في الوطن العربي إلى كونه رائد الإسلام اليساري وفيلسوف ومفكر ذا صيت. وقد سبقته أفكاره بالقبول خارج الوطن العربي حيث اهتم جيل جديد من المسلمين بأفكاره الفذة والمبتكرة لا سيما في شرق آسيا، وجنوب أفريقيا والمغرب، أمريكا الشمالية وتركيا والهند وبعض الاقطار الأخرى.

تمتاز أعمال حسن حنفى بصفتها الموسوعية وهو يركز على إعادة بناء الفكر وليس مجرد السرد والتكرار كما هو صفة كثير من الكتاب المعاصرين الآخرين وأشهر كتاباته «دراسات إسلامية»، «قضايا معاصرة» «دراسات فلسفية» و«الدين والثورة في مصر» بعضها مكون من عدة أجزاء ولا يخطئ الباحث إذا قال أن مشروع حسن حنفى ملخص في أوجز كتبه، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم». ^(٢)

لقد جمع حسن حنفى بين الوافد والموروث في بنيتة العلمية كما فعل فضل الرحمن ومفكرون آخرون من هذا الجيل. فقد قام حسن حنفى بترجمة نصوص الفلاسفة الأوروبية

(١) انظر «الكشف» دائرة المعارف العالم الإسلامي الحديث، «فضل الرحمن» (تحرير جود إسوسينمو) (بيروت: مطبعة جامعة اكسفورد، ١٩٩٥) الجزء ٣، ص. ٢٠٨. وعن حسن حنفى، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ - ٩٩.

(٢) حنفى: التراث والتجديد، ص ١٤٩.

مثل سينيوزا وليسنج إلى اللغة العربية، كما حقق كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري و«الحكومة الإسلامية» وجهاد النفس أو «الجهاد الأكبر» لآية الله روح الله الموسوي الخميني قائد الثورة الإيرانية الراحل. ومن الملاحظ في عدة أوساط أن حسن حنفى يعتبر من فلاسفة العرب المعاصرين وأفكاره تتحدى أنماط أفكار أخرى في المجال الفلسفى والفكرى.

هناك أسباب ودواعى تجعل حنفى وفضل الرحمن مصدرين طبيعيين يستلهم الشباب المسلم المعاصر فى أطراف العالم الإسلامى من أفكارهما وأهم هذه الأسباب هى: فشل التفسير السلفى والتقليدى للإسلام من جانب. ومن جانب آخر إخفاق الإسلام السياسى فى أن يحقق آمال الناس؛ إذ وجدوا أن هذا التفسير للدين لا يخلو من العنف والاستبداد، وأن الثورات فى بعض الأحيان، حتى التى تسمى نفسها «إسلامية»، أكلت أبناءها. فكلما التفسيرين لا يستطيعان حل العقدة المستعصية وهى كيفية تعامل الإنسان المسلم فى القرن العشرين، وعلى عتبة القرن الحادى والعشرين، مع أنماط الحياة الثقافية، العلمية، والسياسية التى تتمثل فى افتراضات وقيم القرن السابع!

وهذا مع التأكيد على أن بعض التيارات السلفية التقليدية والإحيائية تقبل الاجتهاد وتجتنب التقليد الأعمى.

إن المسلمين فى أطراف العالم الإسلامى والأقليات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وشرق آسيا وإفريقيا يشعرون التحدى الحقيقى المتمثل فى تناقض قيمهم الدينية ومسيرة الحياة من حولهم. فهم أمام خيارين: أما أن يعتزلوا من الحياة الحقيقية أو أن يغمسوا فيها بقيم دينية تتجاوب مع الزمن الحاضر ولكن يحرص أن تكون هذه القيم مستقاة من الروح الدينى. وهذا يحتاج إلى صياغة جديدة لفهم الدين ومعناه. ولم يقدّم بهذا النوع من الاجتهاد والتجديد إلا نخبة جريئة من المفكرين المعاصرين مثل: حسن حنفى وفضل الرحمن الذين جابها المشاكل والمعضلات الفكرية رأساً. فلا ريب أن هذين المفكرين استجلبا أنظار الجماعات والأفراد فى أطراف الأرض نحو أفكارهما.

ثالثاً: بين حنفى وفضل الرحمن

هناك تشابه كبير بين أفكار حنفى وفضل الرحمن على الرغم من أنهما كانا يعملان فى مجتمعات متغايرة فمشروع كلا المفكرين ينتهى بالدعوة إلى «إعادة» بناء التراث عند حنفى^(١) وإعادة بناء العلوم الإسلامية عند فضل الرحمن^(٢).

فحنفى فى مشروعه للتجديد دعى إلى الرجوع إلى «الإنسان» كبعد مستقل فى التراث الإسلامى الذى غاب تحت سيطرة السلطة الحاكمة أو الدينية أو كليهما معاً، واكتشاف تاريخية التراث؛ وتعتيل النص وتنظير الوحي، وتحويل العلوم الإسلامية والتقليدية إلى إيديولوجية معاصرة، ودراسة التراث كمشكلة وطنية. فهو يدرس التراث أولاً من أربع منطلقات أو أربعة أنواع من المنطق فى تعبير حنفى: (١) دراسة النص الدينى باعتبار الظروف التى سببت نشأة النصوص، وهو «منطق التفسير». (٢) ووصف ظواهر كل علم، ووصف العلميات العقلية التى أدت إلى حدوث الظواهر الفكرية ويسمى هذا «منطق الظواهر». (٣) ثم تحديد الظواهر وتقنيها حتى يمكن كشف مدى غريتها عن النصوص الدينية وعن الظواهر الإيجابية ويسمى هذا «منطق التقييم». (٤) وينتهى هذا إلى إعادة بناء العلوم بعد كشف الأبعاد السلبية والإيجابية وإضافة نواحي أخرى ويمكن أن يسمى هنا «منطق التجديد».

فالمناطق الدينية الشامل الذى يتوخاه حسن حنفى يشتمل على عدة عناصر: هى النص، الوحي، العقل والواقع.

اقترح فضل الرحمن أن يقوم الفكر الإسلامى على التفسير النمطى Normative Interpretation للقرآن. فوضع مسألة التفسير الصحيح للقرآن فى نقطة المركز من النزعة العقلية الإسلامية. فالقرآن عنده لم يكن مجرد نص عبادة بل كان تطبيق عملى وسياسى. وبالتالي كانت رسالة محمد النبوة موجهة نحو التحسين الأخلاقى لوضعية الإنسان بالمعنى الملموس والجماعى أكثر مما اهتمت بميتافيزيقاه.

وقد انتقد فضل الرحمن أيضاً الظاهرة التى سماها «الإحيائية الجديدة» أو «الأصولية الجديدة» كما أظهر مواقع الضعف فى النزعة الإصلاحية الكلاسيكية فكلا النزعتين تفقد عنده المنهج المعرفى الذى يتجاوب مع العصر الراهن ويستقى روحه من القرآن.

(١) حنفى. التراث والتجديد، ص ١٤٩.

(٢) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢١٣.

فى مشروعه العام لكى يتحقق أهدافه اقترح فضل الرحمن إعادة بناء العلوم أى الشريعة والأخلاق، اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية. وهدفه فى هذا كله تكوين «عقول رفيعة المستوى قادرة على تفسير القديم انطلاقاً من الجديد فيما يتعلق بالجوهر، وعلى جعل الجديد يخدم القديم، فيما يتعلق بالمثل العليا. وعند ذلك يتعين أن يتلو هذا وضع مستوى جديد حول الالهيات والأخلاق وما إلى ذلك». (١).

ملاحظة

لا ريب أن علمية الاجتهاد والتجديد هى من المهمات الشاقة، والعسيرة فى تأريخ الأمم وتأريخ الحضارة الإسلامية بوجه خاص فقد عاينا اقتراحات مفكرين جليلين فى صورة حسن حنفى وفضل الرحمن لديهما الجرأة ليتناولوا هذه العملية الشاقة.

ويجدر أن يقال إن إعادة بناء العلوم هى الخطوة المهمة فى سبيل تحقيق نهضة علمية ولكن هى ليست الخطوة الوحيدة فى هذا المشروع. ولعله المحور الرئيس الذى تبدأ به مسيرة الإصلاح والتجديد بالتربية والتعليم. وبالإضافة إلى الإصلاح التربوى تحتاج عملية التجديد إلى التجديد فى المنهج السياسى والاقتصادى اللذان قلما يهتم بهما المفكرون. لأن أى مشروع علمى يعتمد بداية على أسس سياسية اقتصادية، وهى التى تمكن من تحقيق المشروع العلمى أو تستطيع أن تعوقه.

أن حسن حنفى وفضل الرحمن فى الحقيقة يطلبان التغيير فى التفكير الثقافى أصلاً. وهذه أكبر التحديات التى يواجهها الفكر الإسلامى الراهن.

إن عملية الاجتهاد أو التحديث فى الواقع عملية متكاملة، تتضافر فيها جهود مختلف شرائح المجتمع على كل مستوياتها الإبداعية والمعرفية. فلا شك أن المثقف هو صمام الأمان فى تغيير آليات التفكير وهو الضمانة الحقيقية لانطلاق هذه الأمة إلى الامام (*).

(١) فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢٥٣.

* أشكر أ. د. أحمد عبد الحليم العطية عطية للإسهام فى هذا الكتاب ومساعدته فى كتابة هذه المقالة. فأى نقص طبعاً يرجع إلى نقط).

مشروع حسن حنفى للتراث

يعين على الأصالة وأخرى على المعاصرة

محمد جبهة(*)

يبدأ الدكتور حنفى مشروعه النهضوى، من موقع الإصلاح الدينى وموقع هذا الأخير بالنسبة للنهضة العلمية، معتبرا بأن مهمة الإصلاح الدينى مهمة سلبية لا تتعدى نقد صور التفكير الدينى التقليدى (القضاء والقدر) ونقد أخطاء السلوك الدينى عند المؤمنين (التقليد مثلا)، أى أن الإصلاح الدينى يقوم بمهمة تصفية الماضى، وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الدينى نفسه وتحويله إلى نظرية علمية، فالإصلاح الدينى يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس، لذلك قام الإصلاح الدينى على أسس انفعالية، بينما قامت نهضة على أسس عقلية، فبرى بأن الأفغانى قد أثار النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة، لم تتحول إلى نظرية عقلية لذلك كان تأييدها وقتيا، لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاثارة عند تلاميذه.

إن الدكتور حسن حنفى يعتبر حل العلاقة بين القديم والجديد، أى بين الأصالة والمعاصرة هى التحدى الكبير والأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة، لذلك يجد أن حل هذه القضية، حلا صحيحا، يوصلنا إلى تحقيق مشروع النهضة، لذلك يقع على عاتقه مهمة تصفية الحساب مع الماضى، وعلى يديه سيولد الحل الصحيح، لأن الذين سبقوه، لم يستطيعوا أن يأتوا بالفهم والحل الناجعين لقضية الأصالة والمعاصرة، لأنهم ابتدأوا بالخطأ، والخطأ المميت برأيه، تنكرهم للوحى لأنهم اعتبروه نتاجا للتاريخ، فإن أصحاب التراث،

(*) باحث سورى. وهذه الدراسة جزء من أطروحته بالحامعة اللبنانية عن حسن حنفى، إشراف: أ. د. معن زيادة.

دعاة العودة إلى الأصل، على الرغم من بدايتهم الصحيحة، وذلك عندما أعطوا «الأولوية للوحي على التاريخ فإنهم على العموم وقعوا ضحية الخطائية، والعاطفية، والقصور النظرى، ولم يسلكوا طريق، مقارعة الحجة، ومن هنا كان موقف حنفى المتشدد من المستشرقين لأنهم أخطأوا لرؤيتهم الوحي ذاته نتاج التاريخ. لأن المستشرق يعرف فى قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها فى الوحي، ومع ذلك يدير ظهره، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ووقع الباحثون المسلمون فى الخطأ ذاته».

وبعد أن كان المطلوب جعل العلوم الإنسانية علوما محكمة، بات المطلوب، تحويل الوحي نفسه إلى علم محكم، وبعد أن كان المراد تنسيب الظاهرة الدينية عن طريق إرجاعها إلى أصولها التاريخية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أن الله هو المطلق فإن العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل المطلق إلى نسبي، وصار المطلوب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي كونه علما يقينيا... وتكون مهمتنا نحن فى وصف الوحي باعتباره علما كليا يشمل كل هذه العلوم، علوم اللغة والأدب، علم النفس، علم الاجتماع، علم الأخلاق، علم القانون، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم المنطق، وعلم الجمال، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها فى الوحي، ويكون الوحي بالتالى هو العلم الإنسانى الشامل.

هكذا نجد حسن حنفى يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطالب بإرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي، وبهذا يطرح قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم حضارى نهضوى، فى المعتزك الأيديولوجى العربى المعاصر، وبهذا يطمح إلى تجاوز العقبات التى تقف فى وجه تجديد التراث، أى عن طريق التعبير عن المضمون الصحيح، والذى يصل إلى حد اليقين، للمشروع السلفى بلغة العصر ومناهجه بحيث يتجاوز النزعة الخطائية إلى مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل.

ويتابع حنفى نقده للتيار السلفى القديم كابن حنبل وابن تيمية، ويؤكد على ضرورة التأويل، فلا سيادة مطلقة للنص، ولا قيمة له من دون نشاط للعقل والحس، لأن النص من دون تأويل قالب لا مضمون له وأن النص وحده، دون أعمال الحس أو العقل، وأن الدليل الثقلى الذى عماء التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية غير قابلة للمجدل، أو النقد أو

الرفض، هو دليل إيحائي صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم، سواء من الداخل أم الخارج، وهو الذى أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل البدع والأهواء الضالة.

ويواصل حنفى نقله للحركات السلفية، فيجد فيها، النظرة المدمرة للتاريخ، لا ترى من نهر الزمن طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى ما يلحقه من التلوث، لا تقدمه إذ كان شعار الإصلاح الدينى عند محمد عبده ورشيد رضا، العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة، كان كنموذج لتحقيق الدعوة، وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعى أو دون وعى، ترى خلاص الحاضر فى الرجوع إلى الماضى، فى الأجيال الأربعة الأولى «من الأفضل إلى الأقل فضلاً، الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين».

إن اعتراض حنفى على دعاة المعاصرة، اعتراض لا يقبل المساومة فى حين أن اعتراضه على «دعاة التراث اعتراض ثانوى، يتعلق بقصور هؤلاء عن تحقيق المشروع السلفى، وهذا ليس مستغرباً لأن صاحب اليسار الإسلامى يطمح بمشروعه إلى تطوير الفكر الإصلاحى القديم، ودفعه خطوة نحو الإصلاح والانتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم، ومن الإصلاح النسبى إلى التغير الجذرى.

أما موقفه من رواد الإصلاح الذين أتوا قبله، أنهم يستحقون التقدير لما قاموا به من إشراقات إيجابية، فى الإصلاح الدينى، وإن كان البعض منهم قد ناله النقد وبعض اللوم، فبرأيه أن الحركة الإصلاحية بدأت مستتيرة على يد الأفغانى تعتمد العقل... ثم خبت إلى النص عند محمد عبده، وأيضاً نفس المآل على يد تلميذه رشيد رضا، الذى حوله إلى سلفية معلنة، ليعود إلى محمد ابن عبد الوهاب فأرجعه إلى ابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد ابن حنبل ثانياً، فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة أثار الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطنى للشعوب كرد فعل، على الحركات العلمانية فى تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها، أضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير النار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم محاولاً إحياء الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف وحاول إكمال ما أنقص الأفغانى، محققاً هدفه فى تجنيد الجماهير الإسلامية.

وبالعودة إلى الأفغانى وإقبال وسيد قطب هذه المرة، متوقفا عند قضية التوحيد وكيف تعامل معه كل من الأفغانى وإقبال، ليس علم الكلام الموروث هو نظرية فى الذات والصفات والأفعال بل هو حياة وحركة وقوة فى الأرض... والتوحيد كما يصوره سيد قطب، تحرير الوجودان الإنسانى من كل القيود وتأسيس لمجتمع العدل والاخاء... ولكن هذه الإشراقات الإيجابية فى رأى حنفى، لم تعد كونها، نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع فى بناء نظرى كامل، يمكن أن يكون نموذجا لوصف الظواهر الفكرية ومنطقا لتفسير الوعى.

يعتبر حنفى نفسه امتدادا لمن سبقه، وهو بالتالى، يشكل حلقة ضمن سلسلة متلاحقة، أليس هو القائل: «إن حركة الإصلاح الدينى تتسلسل من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا، إلى حسن البنا، إلى سيد قطب. ثم إلى». هذا ولم يسلم الأفغانى من نقده، فهو على الرغم من أنه يمثل أول ثورة فكرية إسلامية فى العصر الحديث، ولكن مازال مشوبا بالتفكير الدينى التقليدى الشائع، ومازالت مشكلته هى الإيمان والعلم، الإيمان، لأنه سليل العصر الوسيط، والعلم لأنه يعيش فى العصر الحاضر، أى فى القرن التاسع عشر، ويواصل نقده للأفغانى، ولا يجد فى تشريعه أى نشاط للعقل، سوى قياس الشاهد على الغائب، أو الفرع على الأصل، فتصوره للعقل تصور إنشائى وجدلى، وتشريعى واستدلالى وليس علميا.

يبدو واضحا بحسب رأى حنفى مدى القصور الواقع فى عملية البناء النظرى، لذا أخذ حنفى الموضوع على عاتقه، فهو الجدير بالبناء الكامل للمشروع السلفى. ولكى يجنب صاحب من العقيدة إلى الثورة كل «شبهة» عن مشروعه للتراث والتجديد. يقول: «البداية هى التراث وليس التجديد... التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد، هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، كذلك يؤكد الدكتور حنفى، على أن «التراث والتجديد» لا يعبر عن نزعة توفيقية، فإذا كان التوفيق يتعامل مع شيئين هما موضوع التوفيق، كان «التراث القديم» ما يسعى إليه صاحب اليسار الإسلامى، إذن، هو تأكيد المشروع السلفى، بإعطائه تأصيلا نظريا، ومنهجيا محكما، فقط.

لكى نغير الأمة، فأدوات التغيير موجودة فى التراث «إذا أردنا أن نعيد الأمة أو نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففى التراث الإسلامى بكل علومه، أدوات ووسائل تساعد على ذلك، ونهضى للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تطعيم خارجى مصطنع».

المطلوب أن نعود إلى التراث لأن فى التراث مصادر القوة الرئيسة، القادرة على مدنا بمقدرة التصور والمعيار الذى يحدد القسمة، والمرشد الذى يوجه سلوكنا، والقادر على تحريك الجماهير، أنها النظرة السلفية للتراث، وإن كانت تختلف عن سلفيات غيرها، من السلفيات المتشددة (سيد قطب) وإن كانت تتفق معها فى العودة إلى الأصل، من أجل ذلك رأى الجابرى فى النظرة السلفية للتراث، مجرد قراءة لا تاريخية وبالتالي فهى لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو، الفهم التراثى للتراث، التراث يحتويها وهى تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه.

إن القراءة السلفية للتراث تجعل من العامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما بقية العوامل، فهى ثانوية، أو بحكم التابعة، والمنظور الذى تنظر من خلاله إلى التراث هو: السلفية الدينية. وهذه تصدر فى قراءتها من منظور دينى للتاريخ، يجعل التاريخ، ممتدا منبسطا فى الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيداها، ولما كانت الذات تحدد بالأبحاث والعقيدة، فلقد جعلت فى العامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهى ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

اللجوء إلى تأكيد الذات بهدف الوصول إلى القوة المفقودة والمطلوبة للتغلب على ما نعانيه من سقوط وتخلف، فالعامل التراثى، هو عامل نكوص وإضراب عن النمو وانسحاب من ميرورة التطور والتقدم، واستمرار الماضى فى الحاضر فالماضى مكف بذاته، وهو كل متكامل مرتبط الأجزاء، ليس قابلا للتفتيت، بل إن عناصره ذات تاريخية مرتبطة بإشكالياتها الخاصة بزمانها، نسبية وثيقة الصلة ببعضها البعض وبزمانيتها وبآئنا، إنها السلفية التى تغيب الحاضر بقصد إمكانية استعادة الماضى، فالتراث حى فينا، لأننا نعمل بالكندى فى كل يوم، ونتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ونلهث وراء قوتنا اليومى.

المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة، هو مشروع سلفى... ولكن إلى أى من التيارات أو الاتجاهات السلفية، التى حددناها، يتمشى المشروع الحنفى؟ والجواب يأتي على لسان حنفى بالذات: «إن انتمائى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى،

تجد فى الأستاذ «عثمان أمين» حلقة الاتصال، من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلى دون فخر وإدعاء.

على هذه الصورة يحدد حنفى انتماء بصورة عامة، إلى تيار السلفية الليبرالية وتطورها اللافت، ولكنه فى الوقت نفسه، نجهده يتعاطف مع السلفى المشدد سيد قطب، وهذا ما أوضحناه سابقا.

ومهما يكن فإن مشروع حنفى لإحياء التراث أو لإعادة كتابة التراث على حد قوله، مشروع ضخم يتطلق من قاعدة القيام بأعباء العقيدة والثورة، بحسب تفسيره واجتهاده، إذ يتطلق من الجذر، وهو الأصل من الرسول (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين، من الوحي الذى اكتمل وتطور من أول الدنيا. إلى الإنسان الذى استقل وقد استطاع أن يصل إلى التعمين. مثل هذه العودة، المطلوب، ألا نجهده فيها بعدا عن المعاصرة؟ ونحن نعيش اليوم عصر العلوم الاجتماعية والإنسانية التى تقوم على التجريب، وهذا ما لاحظته الدكتور محمد أركون، بقوله: هذا المخزون المتراكم اضمحى قدمية وما على الأمة إلا اعتناقها وعدم المساس بها، أما النظرة الفعلية للأمور، فهى على خلاف ذلك. وهنا تبرز الحاجة برأى حسن حنفى إلى دور الفكر، الذى طالبه أن يعى دوره فى مجتمعه لأن الكثير من مظاهر الاضطراب الثقافى والفكرى، ناشئة عن نقص فى وعينا بهذا الدور المحدد الذى علينا القيام به، وهذا مما يسهم فى ملء الفراغ الذى تشعر به أمام واقعنا الذى يتطلب مفكرا يعى القديم، ويرى الجديد، يتقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى، تماما كما فعل «ديكارت» فى الحضارة الأوروبية، عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، بل يعنى أن المهمة التى يأخذها المفكر على عاتقه إحساسا منه بالمسئولية الوطنية وهى رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء فى التنظيم والقيادة.

يلو وبعد تحديد حنفى للمفكر، والذى جعله على قياسه، ان المشروع كبير والمهام جسام تفوق الواقع، فالمشاريع تناسب حجمه وترضى طموحه، إنه مشروع إعادة كتابة التراث، وليس فقط إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى برمته، بل عندما يفرغ من هذا الأخير سيعيد كتابة التراث الغربى.

إن خطة مثل السلفية الحديثة ترمى إلى إعادة كتابة التراث العربى الإسلامى والتراث الغربى، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدريهما فى الوحي ووضع نظرية جديدة فى التفسير، تكون منطلقا للوحي، بهدف الوصول إلى علم إنسانى شامل.

يمكننا أن نوجز مشروع الدكتور حسن حنفى بـسطور قليلة فنقول: إنه يتألف من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الموقف من التراث القديم ويشتمل على ثمانية أجزاء.

القسم الثانى: الموقف من التراث الغربى ونعثر فيه على خمسة أجزاء.

القسم الثالث: نظرية التفسير والنسب تحوى على ثلاثة أجزاء.

الواقع أننا يمكن أن نضع المشروع الحنفى فى إطار السلفى الحديث، وقد رأينا أنه يأخذ على عاتقه مهمة تجديد التراث، وهذه السلفية هى ما آلت إليه تاريخيا السلفية الليبرالية إجمالاً، غير أن، صاحب مشروع اليسار الإسلامى، ينسج على منوال الأفغانى فى نفسه الثورى وطموحه المستقبلى، أى تفسير الإسلام تفسيراً ثورياً، مع الحفاظ على التماسك، بغية عصرنه التراث وفق المفاهيم الثورية، مع الحرص الشديد على عدم الانزلاق وتقديم أى تنازل من قبل الأنا للآخر، (الغرب)، بل يطمح فى تحقيق ذلك فى الوقت ذاته، الذى يتشبث فيه على خطى السلفى المتشدد أن الآخر (الغرب) خطأ مطلق.

فى مثل هذا الوضع، عندما يتطلق السلفى من القول بأن الوحي الإسلامى يمثل الحقيقة المطلقة، فإن هذا يتطلب، من الوجهة المنطقية، القول: بأن ما هو ضد الوحي الإسلامى، يقع فى خطر مطلق، لذا فإن السلفى الليبرالى ويتبعه السلفى الحديث، فى إدعانهما وإقرارهما بصحة الثقافة المعاصرة، أو ثقافة الآخر، يكون الاقرار، هكذا نابعا من الوحي الإسلامى، سلفاً. ويشكل بهذا خروجاً عن المنطق السلفى الذى يشترط أن يكون الآخر على خطأ وبشكل مطلق، أن حسن حنفى مهندس من العقيدة إلى الثورة، يهدف أن يحذو حذو السلفى الليبرالى الحديث، ولا يستطيع فى الوقت ذاته أن يخرج عن إطار السلفى المتشدد، وذلك حفاظاً على سلامة المنطق السلفى وتحقيقاً لمزيد من الإنسجام.

نخلص إلى نتيجة مؤداها: أن مثل اليسار الإسلامى، يطمح أن يشيد صرحاً محكماً من الناحية النظرية للمشروع السلفى الذى يحتوى على نضجاته الإشراقية المعرفية، متجاوزاً تناقضاته، وخطأيته، هناته ونظراته، حتى يصبح بمقدور المشروع السلفى أن يتحول إلى أيديولوجية ثورية، تعتنقها الشعوب الإسلامية، غير قابلة للنقد، تتسم بيقينيتها وشموليتها، حيث تفتح زمن التجديد والنهوض ليس للشعوب الإسلامية فقط، إنما لكل شعوب الأرض على حد سواء، وبذلك تثبت كونيتها، لأن التحديث والنهوض لا يكونا إلا عبر هذا المشروع العملاق الشامل وكل ما عدا ذلك جهود محدودة الأفاق والنتائج.

بات واضحا أننا أمام خطاب يستند فى منطلقاته الفكرية، إلى مفاهيم مثل: العودة إلى الأصل، أو الرجوع إلى النبع، والانبعث الحضرارى، والنهوض وهذا الأخير، أعنى النهوض يأخذ أشكالاً مختلفة، كالنهوض المكتمل أو شبه المكتمل ولو كان كسيحا، دون أن ننسى ما كان عليه وجعله ما ينبغي أن يكون عليه، ولا يغيب عن بالنا تراجع التاريخ الكونى أمام الأفكار العرقية، وهذا ليس جديدا بالنسبة للتيارات القومية، إنما هو واقع الحال بالنسبة للايديولوجية التحديثية الماركسية والليبرالية، ومن خلال رحلتنا مع التيارات الاصولية بأشكالها المتنوعة واتجاهاتها المختلفة من تيارات ليبرالية إلى سلفية متشددة، أو تحديثية كسلفية حسن حنفى، جميعها غلبت الهوية المستمرة التى لا تخلو من الوهم، على واقع التكرار داخل هذه الهوية، تغليب صورة - فسمه - اسم على حقيقة.

إن شعار المصالحة بين ما هو أصيل ومعاصر، هو الذى يقف وراء مفاهيم مثل الذات والهوية، حتى لدى الايديولوجيات الماركسية، على الرغم من كل مبررات التسوية والاسس المنهجية العلمية، التى لم تستطع أن تتبدد ظلمات واقعنا ولم تسطع شمس حاضرتنا المشرقة من غياهب العصر، إنما جل ما فعلته، القيام بعملية نقل جديدة من الفكر العالمى وفق ما يتوافق مع لغة الأصل، هذا ما فعله جلال أمين فى دعواه إلى اعتماد «الميتافيزيقا» «الأصيلة» لدينا بدلا من الميتافيزيقا «الغريبة»، منطلقا لاقتصاديات واجتماعيات التنمية، تلك الدعوة التى تنتهى إلى توصيات تنمية لا تختلف عن التوصيات السائدة فى الأدبيات التنموية الماركسية العالمية.

ضمن هذا الاتجاه يعمل ممثل اليسار الإسلامى حنفى، فإن ركيزته الأساسية فى تعامله مع التراث، نقد شديد لعناصره، والانكباب عليه وفق معطيات اركيولوجية لنقل ما يراه مفيدا إلى لغة العصر كمفاهيم مثل الحرية والانسانية والتقدم، ولم يخف إستعانه بالماركسية فى نظرتة للمجتمع إلى شعبية للثقافة وعضوانية للاستمرار التاريخى الانتقائى، وهذا ما أكد عليه الأستاذ حنفى بالقول «إذا كنا نفهم الماركسية جيدا فأهم درس فى الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعى وليس فى تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شئ فى الماركسية هو الوعى التاريخى، أنا ماركسى ولكن ماركسى شاب، معنى ذلك أننى مازلت، أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس، هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا، مازلت أرى أن الوعى السياسى والاجتماعى يكون ضيق الأفق، قصير النظر، أن

لم نربطه بالوعى التاريخى وهذا الذى أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل
الوعى التاريخى كرسيد حقيقى للتحليل السيلسى.

لم تتوقف مسيرة الاستعانة بالمفاهيم المعاصرة لبعث ما هو أصيل، لقد بنى حنفى
ودافع عن الاتجاهات المادية والاجتماعية، وذلك لدعوتهم إلى تأسيس نظرة علمية للكون،
 وإقامة مجتمع علمى أو دولة علمية، تصلح من سيرنا الأعرج، ومن نظرتنا العوراء، لقد
حمل هذه الدعوة، منذ القرن الماضى شبلى شميل وفرح انطوان ويعقوب صروف ونقولا
حداد وولى الدين يكن، وفى هذا القرن: إسماعيل مظهر، سلامة موسى، وزكى نجيب
محمود، فؤاد زكريا ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التى حملها هؤلاء المفكرين،
ولا سيما أصالتها، بالنظر إلى هذه الدعوة المعاصرة، بإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها فى
تراثنا الفلسفى القديم، ولا نحتاج إلى نقل عن التراث الغربى الذى هو ذاته فى هذا
الموضوع استمرار لتراثنا القديم.

لكن لا يمضى كثيرا من الوقت حتى يفيق حنفى من ذهوله ويتذكر أصالته فينقلب
الثناء إلى ذم، وليتعرض إلى التهشيم والتجريح، بعد السنفخ بالإطراء والمدح ولتنقلب
الأصالة إلى نفى مطلق «تخاطر هذه الفئة بالوقوع فى التقليد وباستعادة تجارب سابقة،
وبالوقوع فى العمومية ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع
بالإضافة إلى التبعية الفكرية، التى قد تصل أيضا إلى حد العمالة، وذلك لصدور التجديد
عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهى فى الغالب بيئة أوروبية، سواء كانت
الدعوة إلى النظم الليبرالية، أم النظم الاشتراكية وذلك أن أكثرية هذه الفئة ترتبطه بأوروبا،
أوشاح ثقافية أو دينية، فقد تربت فى مدارس غربية خاصة دينية، أم علمانية، كما نشأت
فى الغرب وتكونت ثقافيا فيه، ونظن بأن التراث القديم تراث إسلامى، لا يرتبطون به دينيا
أو ثقافيا، فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل: سلامة موسى وشبلى شميل وفرح
انطوان ويعقوب صروف ونقولا حداد ولويس عوض ووليم سليمان ومراد وهبة وأقلهم من
المسلمين مثل إسماعيل مظهر.

تستمر وقصة التناقضات هكذا لدى حنفى، وهذا التناقض مبرر لأن الخلفية الفكرية
لدى صاحب من العقيدة إلى الثورة مبنية على تناقض ما بين الأصالة وبين المعاصرة،
وبالتالى رمت بشباكها على السلفية الدينية التى اتخذت من الأصالة شعارا لها، والتشبث

بالحذر حفاظا على الهوية، فالمستقبل الآتى، ما هو إلا صورة الماضي، لذا يستعيد السلفى الصراع الأيديولوجى، الذى كان سائدا فى الماضي لينخرط فيه، فالسلفية الدينية تتبع فى قراءتها من رؤية دينية للتاريخ، والتاريخ بالنسبة لها يمتد وينبسط فى الوجدان، ويشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات، وتأكيد لها، لو ما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحى العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

على هذا الأساس فإن الفكر العربى الحديث والمعاصر من خلال قراءتنا لفكر حسن حنفى، وانطلاقا من مفهومه للأصالة والمعاصرة، يمكننا القول: بأن هذا الفكر يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث محكومة بالسلفية، التى تنزه الماضى وتقدهس وتستهمل منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، فهذه حالة التيار الدينى، وينطبق هذا الوضع على باقى التيارات الأخرى، لكل منها سلف يستند إليه، ويلوذ به، من هذا المنطلق باستطاعتنا أن نحكم على مشروع حسن حنفى لإعادة كتابة التراث، أنه الفعل الذهنى التلقائى الذى يفشى عن الحلول المتكاملة، لجميع المشاكل المستمدة من أصل، لتحقيق التفسير والتحول، أى التغلب على الانحطاط ومحاكاة الإبداعات الحديثة، ومثل هذا التغيير يتطلب الثورة على الوعى القائم وعلى البنى التقليدية المسيطرة، وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالمحدثين فإن تغيير هذا الوعى من وعى تقليدى وخرافى إلى وعى عقلى وعلمى هو طريق التطور، وهو دليل العمل الإيجابى لكل تغيير منشود، وأن ببطء التغيير العقلى النهجى هو المسئول الأول عن بقاء التقدم فى العالم العربى وعالمنا المتفق على تسميته بالثالث، فالشرط الأول للتقدم هو عقل الإنسان الواعى لتخلفه وتقدم غيره، هو الذى يندفع فى طريق التقدم.

نجد أنفسنا أمام المعاصرة أو العصرية، والسؤال الذى طرحه معن زيادة متسائلا: عن ماهية الإنسان المحدث أو العصرى، وما الذى يجعله كذلك؟ وللإجابة عليه قال: لا يوجد تعريف جامع مانع - كما يقول المناطقة - للإنسان العصرى أو المحدث فإن هناك بعض الخصائص التى يتصف بها هذا الإنسان، والتى هى حصيلة التطور الإنسانى منذ بدأ الإنسان مسيرته الحضارية. هذه الخصائص تتراوح بين القبول الكامل والقبول الجزئى من الباحثين

الاجتماعيين وفلاسفة التاريخ والمشتغلين بموضوع التحديث والمفكرين، والدارسين بشكل عام. إنها خصائص مشتركة بين أفراد قد ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، بعضها صناعية، بعضها فوق صناعية وبعضها نامية إلا أنهم يتصفون بالحدأة والعصرنة، وتهيمن على هذه الخصائص النزعة العقلانية، ويسودها التفكير العلمى الذى لا يعنى الابتعاد عن الإيمان الدينى بل بالابتعاد عن الخرافة.

هكذا ظهرت الأفكار المتتورة والداعية إلى العلم والأخذ به، كأصل التقدم والنهضة والمدنية، ونقد الفكر المشدود إلى عالم الخرافة والأساطير والتصور الغيبى الدينى والتوجه إلى التراث بالنقد، والتوقف عند الخصوصية، والتغنى بالألة والتقنية وقوى الإنتاج، والدعوة إلى عالم الصناعة، المنتج للعقلية العلمية، والى هى النقيض والبديل عن عالم الاسطورة، ومواجهة التسلط الدينى بعلمانية بديلة، لكن هل باستطاعتنا دراسة التراث بمعزل عن مشاكل المجتمع والتاريخ، وقراءة العقل والعقلانية بعيدا عن سياقها الثقافى ودراسة الدين بعيدا عن الصراع الاجتماعى؟

قضية إلغاء التاريخ من خلال القفز فوق الواقع، يكمن فى مسألة اكتشاف التراث على النحو الذى عاجلناه طيلة صفحات هذا البحث الذى يحمل عنوان مشروع حفى بين الأصالة والمعاصرة، إن الإصلاحية الإسلامية فى لعبة الأصل والمقدس مثلا الدعوة إلى اعتبار التجديد الفقهى، مجرد وسيلة إثبات النص عند تغيير الواقع، إلى عدم التسليم بجوهرية التحول، وذلك من خلال التمسك بالأصل حكما ثابتا، يتمتع بالاستمرارية، وما الوقائع والأحداث سوى شئون زائلة متحولة، تاريخية محض ولا توازى شيئا أمام ثبات الأصل، أننا أمام مسألة إلغاء للتاريخ ولواقع اليوم، أو لجزء من التاريخ ومن واقع اليوم وذلك ليصب فى صالح ذاتية ثقافية تنبع من أصل.

فى هذا الإلغاء تغيب للواقع، وفى تغيب الواقع، خطورة، تتمثل فى أن تبقى الأصالة، وأن يبقى الواقع الراهن فى منأى عن النظر، وبعيدا عن الفعل، المحرم على الجميع عدا أصحاب السلطان، وبهذا يصبح الفعل السياسى مستجيبا لرغبات وأهواء السلطان. واللافت للنظر فى هذا المجال، المنزلق الخطير الذى يقع فيه مفكرنا حفى؛ أعنى تلك القسمة الثنائية الصارمة للتراث الإسلامى إلى تراث تدلن به الدولة - وهو تراث يعانى

من الجمود والتحجر ويستغل الإسلام في الغالب وتراث عبر عنه الخارجون على الدولة العربية الإسلامية من خوارج وشيعة ومعتزلة وسواهم وبنظره يمثل هؤلاء التيار العقلاني المجدد.

هذا وقد توقف الكثير من الباحثين، في وقتنا الحاضر أمام هذه القضية، من أمثال أدونيس في كتابه «الثابت والمتحول» ولا داع إلى القول أن تقصى تاريخ التراث العربي الإسلامي، يظهر لنا أحيانا تداخلاً وصراعاً بين التيار المحافظ والتيار المجدد، ويبين لنا أن جملة التيار المجدد ليسوا بالضرورة الخارجين على ما يسميه د. حنفي «الفكر الرسمي للدولة السنية، (كالمعتزلة وسواهم)». وأن مسألة النقل والعقل، واكبت التفكير الإسلامي زمناً طويلاً وأسهمت فيها تيارات ومذاهب متعددة، والحق أن إشراق النزعات المجددة أو انطفائها عبر التاريخ العربي الإسلامي، كان يسير جنباً إلى جنب مع ازدهار المجتمع العربي الإسلامي وانحطاطه. ويفتقر زعمه إلى الدقة عندما نقول: إن فهم الدين المختلف هو وحده الذي أفرز تخلف الحضارة العربية. والعكس صحيح إلى حد بعيد، وقد يكون قولنا بالعلاقة المتبادلة بين الجانبين، أقرب إلى الصحة، ومثل هذه العلاقة قد تكون المسؤولة عن التخلف في فهم الدين وتخلف الحضارة العربية - الإسلامية، ومهما يكن الأمر، فإن حنفي غاب عن باله فارق، ألا وهو وبحسب اعتقادنا: استغلال بعض الحكام للدين وتشويه مقاصده تمكيناً لحكمهم، وبين القول بأن الفكر الإسلامي الذي حاولت الدولة العربية الإسلامية أن تمسك بأصوله وتحافظ عليه (وأن صرفته أحيانا عن مواضعه وزيفت بعض مقاصده). أنه فكر تقليدي، يتسم بالمحافظة والجمود، تابع يقتصر إلى الإبداع، فيما إذا صح ذلك، لتوقف أي نشاط يقوم به حنفي أو غيره من دعاة العودة إلى أصول التراث العربي - الإسلامي، وذلك بهدف قراءتها من جديد، حتى الأصول نفسها هي موضوعه في ققص الاتهام، إنما واقع الأمر أن أصابع الاتهام، ينبغي أن تتوجه إلى التفسير البعيد عن الحقيقة والناقص لأصول التراث العربي - الإسلامي، ففي هذا المجال يبرز دور السلطات الهادفة وتأدية دوره في التفسير المقصود والعاظم. عن إعادة فهمها في ضوء تغيير الزمان وتبدل الأحوال والحاجات، وإنما التهمة لا تقع على الأصول ذاتها، والانزلاق من الموقف الأول إلى الموقف الثاني انزلاق محتمل وبشكل دائم. ولعل هذا ما وقع فيه بعض دعاة تجديد التراث، وقد يكون غالباً حسن نية.

واقع الأمر أن هناك إشكالية العقل والهوى، والعلاقة الناشئة بين المثقف وبين السلطة السياسية القائمة، هذا العلاقة تتجلى يومياً بصعوبة المصالحة ما بين الإرادة المجردة فى الفعل وبين الفاعل الحقيقى الذى بيده قرار الحل والربط، عنيت بذلك السلطة والسلطات متعددة. منها السياسية والدينية، وبظرة نقدية إلى من ييدهم سلطة النقد، نجد أن هؤلاء مصابين بمرض التوفيقية، وبات الخطاب يعانى بدوره من التوفيقية، وقد أعمته الذاتية الثقافية التى يعتمد عليها وخطاب الأصالة فى هذا المجال شأن مستمر، فلا داع لنظرة اجتماعية أو حتى تاريخية بالمعنى العقلى والجسدى، بل كل ما فى الأمر يمكن الاكتفاء بما هو ضرورى من الإصلاح الاجتماعى القائم على المصالحة بين التشريعات وبين الأوضاع المحلية مع متطلبات انخراط الدولة العربية فى دورة الاقتصاد العالمى أى إقامة التحديث بمعناه المتبدل.

على ذلك «يتراجع العقل فى خطاب الأصالة والخطاب التوفيقى أمام الفعل الوحشى المباشر، فلهذا الخطاب شرط سياسى، إذ إن الأصالة صفة اليوم وغية باسم الأمس أو باسم العمق نتيجة كبرى لمصلحة من هو قادر على تدعيم الادعاء يتمثل الأصل (الأمس أو العمق)» دعماً سلطانياً مباشراً.

ويبدو هذا فى العلاقة ما بين الدولة وبين المجتمع، وعلى كل هناك علاقة قائمة تسم بالهيمنة تقتصر إلى العقلية، بعيدة عن النظر وبذلك مفتحة للعمل الوحشى كما يعبر العظمة. فى مجتمعاتنا المعاصرة هناك من القطاعات الكثيرة اختارت الأصالة التراثية والسلفية عنواناً لهوية ثقافية لمواجهة الدولة القائمة على القهر والاستبداد، وبالتالي هى (الدولة) مسؤولة عن التمزق الاجتماعى الذى طالبنى المدنية التقليدية وتناغم ذلك مع نمو برجوازية رثة ذات أصول ريفية، وتلاحم الاثنان فى دعوة سياسية واجتماعية إسلامية، بأشكال متنوعة، واتجاهات مختلفة وتصالحا على رفض الحداثة كتقيض للأصالة، والثنى الذى نالته تلك القطاعات إعادة إنتاج نفسها بمعزل عن الدولة، وتغليب هويتها الثقافية المستحدثة والمستأنفة على واقعها الاجتماعى - الاقتصادى، والذى بات يفتقر إلى الأسس البنوية كأساس فى عملية الإنتاج والتوزيع وإعادة إنتاج العمل باتت الدولة الوطنية بأمس الحاجة إلى استيعاب قوى بشرية أهملت سابقاً بعد أن تراجعت عن مهام التحرر الوطنى، وبعد انغماس أفراد حملوا النزعة التوفيقية فى بنية الدولة فباتت المؤسسات قائمة على العلاقات العسائرية. فى هذا الحيز بين الدولة وبين قطاعات المجتمع، يبرز المثقف النهضوى صاحب الأصالة والمصاب بداء التوفيقية من جهة أوصاحب الأصالة الدينية من جهة أخرى

ليتاغم معهما بعض المثقفين من حاملى التوفيق، والعودة إلى الورا، إلى الأصول والهويات، وبات وهم التقدم دون تحول هو الصفة الغالبة فى فكر هؤلاء، ويعود بنا المفهوم الأصولى الدينى، إلى زمن الأسطورة والأقرب لها فى جميع الحركات الدينية ولدى الشعوب البدائية، وفى هذا الإطار يقول محمد أركون: «إن التراث الحى لن ينجو وهو فى الواقع لم ينجح - من الاستخدامات الأيديولوجية للجماعات السومسيولوجية المتخصصة على السلطة، والتملك والأزاق، إن هذه المجابهة، بين معنى تعالى كل فعل بشرى ومعنى تاريخيته، ما بين التصور والواقع، ما بين الأسطورة والتاريخ، لم تظهر بعد فى الوعى الإسلامى ولم تعرف بصفتها مشككة محورية، تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية».

ولا يغيب عن بالنا، أن مفهوم الأصالة وافتتاحه على المعاصرة، التى تستدعيها القوى التى تتداوله، هو بذلك مفهوم يتمتع بقيمة تبادلية، تتوج بذلك الإجماع الحاصل فى عالمنا العربى بعد هزيمة (١٩٦٧). فى هذا التوافق الهدنة، يلتزم العقد حول «الامة» و «الأصالة» من قبل جميع الأنظمة دون استثناء، وما كان ليتم هذا الإجماع، لولا توفر المناخ الضامن له من نظام عالمى جديد، بعد التطورات التى حصلت بتراجع النظام الشيوعى وتفككه إلى أنظمة عرقية بدأت تعاني من التخلف السياسى والاقتصادى والاجتماعى، هنا وكان حنفى قد تنبأ بحصول ذلك، وفق مشروع النهضة الذى سيؤول إلى عودة العالم الإسلامى كقوة بديلة للعالم الغربى، ذلك على صورة طائر يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من الاتحاد السوفياتى (سابقا) بجمهورياته الإسلامية مرورا بأفغانستان ودول أفريقيا الإسلامية، والذى سيعيد الدول القومية وما فوق القومية فى كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتى (سابقا) وبنجلادش وإيران وباكستان وإندونيسيا والملايو والفلبين وتركيا، إلى كل الدائرة الكبرى، التى يمثلها العالم الإسلامى من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا بملاينه التى تناهز خمسمائة مليون نسمة، وهى مجرد أطراف بالنسبة إلى المركز مصر كجزء الإسلام وكعبة المسلمين.

هذا ونعود إلى الهدنة القائمة بين الأنظمة حاليا فى عالمنا العربى، مثل هذه الهدنة لا تقتصر على استقبال أصالة توفيقية، ولا قامت فقط على انتشار خطاب الأصالة الأصولية عن طريق أجهزة الإعلام وأنظمة التربية، والمشاريع النهضة، التابعة إلى الأنظمة السياسية الاستبدادية، وكانت مشروطة بها، بل يمكن القول: إن ديمومتها مشروطة ببقاء أنظمة كهذه، ومدعومة حاليا من النظام العالمى الجديد.

لكن واقع الأمر أنه مهما قيل عن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، تبقى فى حدود المسألة النظرية إذا لم تخضع ما دار ويدور حول هذه القضية إلى أرض الواقع، والانكباب لمعرفة كيفية التعامل معه، وبخاصة نحن اليوم فى عالمنا العربى نشهد صعود التيار الدينى خطاباً وممارسة، وهو صعود يثير إشكاليات ومخاوف لدى أهل «المجتمع المدنى (على حد تعبير رضوان السيد) من أتباع الدينى ومن العلمانيين على حد سواء».

ومن البديهى أن تبرز هموم من قبل التيارات العلمانية والاتجاهات الليبرالية، على أن هموم غير المسلمين وهواجسهم من الظواهر المستجدة للإسلام السياسى والأصولى والحربى... إلخ. أكبر وأشدّ حذراً، وجدية فى التعاطى معها لذا وجد رضوان السيد فى ردود الفعل من قبل المثقفين وعلماء السياسة والاجتماع فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، والتي تمثلت بالدعوة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا تأتى فى باب فهم أسباب هذا الصعود الدينى، إنما تدخل فى باب نقد المجتمع وعجزه عن الدخول فى العصر والحداثة، بسبب تخلفه وبدائيته وتشوهات بنوية فى اجتماعنا وإنساننا. ويتابع د. السيد القول وقد بدأ ذلك أواخر الستينات بالحملة على ميثاقية الجماهير وفيزاقتها من جانب اليساريين. وتتابع الحملة حتى اليوم من أطراف شتى من المثقفين العرب العلمانيين منهم والإسلاميين، توزعت الدعوات من قبل الطرفين، فالانحياز اليسارى العلمانى دعا إلى الدخول فى العصر بقيمه الليبرالية والديمقراطية، بينما الانحياز الإسلامى طالب بالعودة إلى الإسلام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية، وكما جاء فى المشروع الكبير للدكتور حسن حنفى.

وفق هذا التوجه يقع مشروع امتاذنا حسن حنفى، وفى الوقت ذاته نشأت فى مجتمعنا إشكالية الأصالة والمعاصرة، لتبدأ معها معركة فكرية أسالت انهاراً من المداد، بذلت من قبل أصحاب الاتجاهات الفكرية المتنوعة فى فكرنا المعاصر، ولو القينا نظرة ميدانية على ساحة الصراع لوجدنا أن الإسلاميين تقدموا خطوات على التحديثيين بالانحياز بعد الحملات على الجاهلية الداخلية وامتداداتها الخارجية، إلى نقد الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، ويرجع ذلك إلى الاستجابة الجماهيرية التى لاقوها والتى تعود بالقطع إلى اكتشافهم ممكن «الداء» فى الانسحاق الاجتماعى والسياسى الذى تعانيه مجتمعاتنا وإنساننا، أنهم وهم يتقنون «لا إسلامية الدولة المعاصرة على أرضنا، يريدون الوصول إلى السلطة من أجل «فرض» ما يرونه الحل الأمثل لمشكلاتنا كلها. من هنا كان امتتنا أن الطرفين إنما يمارسان نقد

المجتمع «أو إداثته» وليس «فهم» المشكلات التي تحاصر مجتماعتنا إننى أرى أن تلمس أسباب الصعود الجماهيرى الإسلامى إنما يبدأ من هذه النقطة بالذات.

فى هذا الاتجاه يؤكد صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، أحقية الحكم للشرعية الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين، ومجال آخر للدولة، فالدين نظام الدولة ويتحدث عن لغة التغيير والانقلابات، ويذكر حاكمية الله واستغلال الوصول إلى السلطة، وكل ذلك يتم على حساب الإنسان، وهذا ما عبر عنه بالحرف تولد العقلية الانقلاية وتغيير المجتمعات فى النموذج التراثى عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرأى الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البغى والعدوان والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر.

كانت هذه وجهة نظر السلفية الحديثة فى حل مشكلتنا، ولز وجهة نظر ثانية تمثل التيار الحديث الثورى الاشتراكى: يعتمد الصراع الطبقي منطقاً للتغيير... وهو الصراع الأيديولوجى الذى تمارسه الطبقة العاملة بهدف تحرير حلفائها الطبقيين، وتحرير نفسها أيضاً من سيطرة الأيديولوجية البرجوازية المسيطرة. هذا التحديد من منطق ماركسى لينينى، فعندما يحدد موقفه لا يأخذ بعين الاعتبار، الأساس القومى، وإنما على أساس طبقي، كما رأينا، وفى هذا المجال يقول حسين مروة «المحتوى الديمقراطى الكامن فى كل تراث روحى قومى والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطى الأسمى للثقافة المعاصرة الذى هو انعكاس حقيقى للمحتوى الديمقراطى الأسمى لثورات التحرر الوطنى المعاصرة وللثورة الاشتراكية التى أصبحت طابع عصرنا».

بعد الإطلاع على موقفين متناقضين من قضية التعامل مع التراث، يتبادر إلى ذهننا السؤال أين أصبح الصراع الآن؟ ولصالح من تجرى الأمور؟ وهذا ما لاحظته د. رضوان السيد بقوله: إن تلمس الصعود الإسلامى يبدأ من نقطة الاستجابة الجماهيرية الملحوظة لدعوات الحل الإسلامى الشامل، إذ أن... الدينى فى تاريخنا الوسيط والحديث لم يحتل أبدا هذه المساحة التى يحتلها اليوم فى الوعي والمجال، أن الناس يعطون الدين والمقدس اليوم وظائف ما كانت له... إنما الذى يفرق بين الشيوقراطية والنظم الاجتماعية والسياسية الأخرى هو مجالات الدين والسياسى فى كل منها. وفى المجال الإسلامى بالذات، ما كانت هناك مؤسسة سياسية اجتماعية، واحدة تمارس الدين والسياسة. ويستعرض فترات

متلاحقة متباعدة من التاريخ الإسلامى، لم يمارس فيها الفقهاء أو رجال الدين السلطة السياسية، إنما كان دور الفقيه الدعوة إلى طاعة السلطان ولو كان جائرا، فى حين أتيحت الفرصة للفقهاء أكثر من مرة لاستلام السلطة ولم يفعلوا ذلك (أيام العثمانيين، ابن تيمية عندما تزعم عامة دمشق)، أما اليوم فنجد تصاعدا لدور الدين فى العالم الإسلامى، كما فى إيران وتضاعدا للتيارات الأصولية، وذلك على قاعدة فشل الدولة الحديثة المعاصرة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، وكما يلاحظ الدكتور رضوان السيد: «فليست هناك حقبة فى تاريخنا القديم، والحديث عجزت فيها السلطات السياسية عن القيام بوظائفها مثل هذه الحقبة... ومع ذلك تحول السلطة نفسها إلى «مقدس»، لا يجوز المساس به، فيواجهها الجمهور بمقدسه الحافظ لوجوده وهويته وكرامته وإنسانيته، فليس الأمر «أمرتخلف من جانب الجمهور، الجاه أو يلجته إلى «البدائى، الدينى، كما أن الدينى ينحشر فى تحوله إلى «مشروع سياسى» ليس من طبيعته، فالدينى مطلق وشعائرى، والسياسى نسبي ومتغير وذو طبيعة مساومة. ولا يستطيع الدينى أن يتنازل للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسى لا يستطيع التحول إلى «مطلق» و «مقدس» ولذا يعمل كلا الطرفين فى الدولة العربية المعاصرة اليوم بطريقة معكوسة، يطمح السياسى إلى أن يصبح ديناً، ويطمح الدينى أن يصبح سياسياً، وعلة ذلك... فشل الدولة العربية فى القيام بوظائفها السياسية، وتهدد المجتمع ومقدسه كنتيجة لذلك، وهذه ظروف استثنائية جداً لا يمكن القياس عليها أو الاستناد إليها لفهم آليات اشتغال الدينى والسياسى فى تاريخنا. وسط هذا الكلام عن السياسى والدينى، الأصيل والمعاصر، والمشاريع الإحيائية والنهضوية، ترى أين تقف الديمقراطية؟ والتى هى ضرورة ملحة بين الأصالة ومشاريع التحديث والنهوض بالتراث، فالتراث يتم فى ضوء العقل وللإفصاح عنه وتعميمه يتطلب شروطاً سياسية على رأسها مسألة الديمقراطية تسمح بالتغير عن تعدد الأصول، ومثل هذه التعددية موجودة فى الذات وفى الأصل، الديمقراطية هى أساس الإظهار بأن التعدد والكثرة والانقطاع ليست بالأمور السيئة، إنما هى نتاج عمل العقل والمجتمع وعلى قاعدة التسليح بالتعدد، وبخصوصية الكثرة والخلاف، تبرز مسألة النظر إلى النهوض والتطور والمدن على أنها قضايا لا حياة لها، الا تضافر المصالح الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وسط زمانية حاوية تجمع عناصرها البشرية فى كتلة تاريخية، وهذه الأخيرة وإن كانت صورة المصلحة العامة ووسيلتها التاريخية غير أنها ليست بالضرورة كافلة لتوازن عناصرها. إنما فى النهاية وصول

صراع سياسى واجتماعى وثقافى وأيدىولوجى مرهونة نتائجه بوجود الديمقراطية إزاء هذا التقدم المنشود سيزول الحجاب عن الذات وتظهر جوهرها وتاريخيتها بأنها تستمى إلى حاضرها التاريخى وليس الأصالة، ويمثل هذه الرؤية يتعافى التراث الذى هو عبارة عن البنى الاجتماعية والسلطوية والعادات الذهنية والتربوية وغيرها التى تعطل الرقى، واعتقد أن هذا رأى قد ينال الإجماع، ويشكل ردا على الذين يشيعون بأن التراث أصبح فى غياهب التاريخ، كما الحال مع المعتزلة وابن رشد وابن خلدون، والتراث بنظر هؤلاء، بات قطعة فنية أو مخطوطة بحاجة إلى من يحققها، أو قداسة نعرف بقداستها.

منهجية وأدلة الوحي

سبق وقررنا أن جوهر المشروع الحنفى، يقوم على العودة إلى الذات، إلى تأصيل الوحي ولا مانع فى البداية من الاستعانة بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل، بعد إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي، وبالتالى تحويل الوحي، انطلاقا من «منهج محكم»، وهذا يتطلب العودة إلى منابع الغيب، والعز المفقود والقضية لا تتطلب سوى تذكر ما كان عليه السلف الصالح، وذلك بنفض الغبار المتراكم على التراث، وصولا إلى كتابة التراث من جديد، ولا تناقض بين الحاضر والماضى، سوى القليل من الأصالة والقليل من الأمانة والتواصل وتجاوز بعض العقبات، لبلوغ عقيدة ثورية، تفوق نظريات العصر الحديث ولا مشكلة فى ذلك أنها موجودة فى رحم التراث، والطريق إلى ذلك مهمة خالية من العثرات، يكفى فى هذا المجال جلاء العناصر المادية فى التراث وتبسيط الضوء على الجانب المضى منه، وبهذا تتم المصالحة بين الغيب والواقع:

وهكذا نجد الدكتور حنفى، فى البداية يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطلب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحي، وتطرح بهذا قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم نهضوى فى المعترك الأيدىولوجى العربى المعاصر الذى يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعى العربى الراهن ومثل هذا الموقف لا يخلو من التناقض، بين تمثيل حضوره الأيدىولوجى على الوعى العربى وانغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعى التاريخى فى اللحظة المعاصرة التى يحلم الوعى هذا بالانخراط الواعى فيها، يعنى هذا أنه تراث غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

هذا ويعيب الدكتور حنفى على السلفيين الذين سبقوه خطايتهم، والذين يتمون إلى مشاهير التراث الفقهي القديم، وهذا ليس غريبا لأنه يريد أن يتعامل مع هؤلاء من موقع الفقيه كما عرف نفسه، بأنه رجل فقه من أمثال: (ابن حنبل وابن تيمية والأفغانى ورشيد رضا)، وينفى عن ابن حنبل، صفة التجديد، متسائلا: كيف يكون هذا الفقيه مجددا والمعروف عنه أنه الأمين على النص والسنة؟ رغم ذلك خوفا من أن يستبدل الناس الحضارة بالوحى ولم يسلم ابن تيمية من النقد، إذ ذمه لأنه قدم النقل على العقل، واكتشفه بأنه ليس بالحارس المدافع عن التراث، عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية وعن النص ضد تفصيله وتفسيره وتأويله.

ولم يتوقف د. حنفى عند أقطاب السلفية فى العصور القديمة، إنما طال بالنقد عصر النهضة أمثال: محمد عبده الذى مدحه فى البداية، وتوجه بالثناء على رسالته فى التوحيد فتلك الرسالة برأيه مثلت فترة الانتقال من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة وهى الفترة التى بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، من أصل إحياء التراث الاعتزالى والتركيز على حرية العقل، واستقلال الإرادة، ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعى المسلمون نهضتهم ازدهارا، ثم انهيارا ثم نهضة، هذا المدح سرعان ما انقلب إلى ذم، فعاد ليسبغ السلفية عليها، كونها لا تجدد فى التاريخ إلا روح الثورة وهدأت فيه روح الأفغانى، وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفى وانتهت حركة الإصلاح الدينى إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية وفى نقد مشترك إلى كل من رشيد رضا وحسن البنا، وجد فى هذا الأخير أنه أسهم مع الأول على قدم المساواة فى تجميد حركة الإصلاح الدينى وإعادة إحياء السلفية الحنبلية، وما قاله بالحرف: «حركات الإصلاح الدينى انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت للسلفية الأولى».

لقد أقر حسن حنفى، بأن السلفيين، قد أصابوا من حيث الجوهر، أو يدورهم أقروا بأولوية الوحى على التاريخ، ولكن المشكلة معهم، تكمن فى سيادة العاطفة والانفعال فى أعمالهم الفكرية، فهى تصدر عن حماس وغيرة، تفتقر إلى الوضوح النظرى، تسودها النزعة الخطابية وتتمظهر فى مناهج متنوعة مختلفة، خطابية، تعوزها المنهجية المحكّمة، التى تتركز إلى قواعد وأصول، لذا فإن صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، قرر أن يملأ الفراغ ويقفز فوق النقص الحاصل فى المشروع السلفى وذلك بإيجاد منهج يرتكز على دعائم فلسفية متينة.

ومنذ البداية رفض المناهج وطرق المعرفة العلمية، وأن الوحي طريق المعرفة، وألقى بثقله على «العقل» بعد أن شكل ضماناً ليقظته، وأن الدين ينبخ بوطائه على التراث، بعد أن كان خاض مثاليته ومهما يكن فإن كل من العقل والدين لم يستطيعا، أن يتخذا موقفاً، نقدياً، جذرياً من النقل وأيضاً الموروث، وأن التراث العربى الإسلامى هو تراث ماهوى، ظاهرة مثالية، نشأت من مصدر قبلى هو الوحي، هو فوق المناهج العلمية التى تتجاهل مثالية موضوعاته وترمى موضوعه بـ «النزعة العلمية، إلى تدنيته بدرامته، كظاهرة مادية خالصة وإيرجاعه إلى «الإبداع الشخصى أو الأثر الخارجى وبرده إلى الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية، بشكل يجعل الظاهرة التراثية تفقد طابعها المالى وتتقطع عن أصلها فى الوحي».

يمضى الدكتور حنفى على هدى حدسه وهو الذى قال: ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية وأنا استمع إلى ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صده فى نفسى... تكويننا هكذا فى مجتمع تراثى، لم نعرش بعد عصر النهضة بالمعنى الأوروبى، أى التحول فى نظرية المعرفة، وذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتى من الماضى ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس... ويتنقل للحديث عن نفسه يقول: كأن أحداً كان ينتزع من نفسى انتزاعاً وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق إلى كل من يتغير فيتحرك فيبدع شيئاً جديداً، وقول أحد الأساتذة: وهذا برجسون، عرفت أننى إقبال وبرجسون، وما أن سمعت عن القصصية وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصيى كان هوسرل فى النهاية.

قبل متابعة قضية الحدس لدى مثل اليسار الإسلامى، أجد من الفائدة أن أتوقف عند صلة التيارات الإسلامية بالفكر الأوروبى المعاصر، وهذا الأمر توقف عنده صادق جلال العظم فى مولفه «دفاعاً عن المادية التاريخية» إذ لاحظ أن المودودى لم يكتف بإدانة التاريخ الإسلامى وتكفيره، بل تعدى ذلك إلى إدانة جاهلية الشرك اليونانية القديمة، أنه لاهوت هايدجر الارتدادى معكوساً، مصدر الوحي الأول فى لاهوت هايدجر، يتحول إلى جاهلية الشرك الأولى فى لاهوت المودودى... ويرجع العظم، وذلك بعد الدراسة المتأنية، لهذه المسألة، سوف نبين أن الأسماء الأبرز فى هذا الاتجاه الإسلامى المعاصر، استعارت الكثير من مقولات وطروحات التيارات الفكرية الغربية فى القرن العشرين، ذات النزعات الدينية

واللاهوتية والصوفية، ثم قامت بقلبها فى خدمة اللاهوت الاحيائى المحلى ويضيف: بأن هناك تأثيرات أيضا للفلسفة الحيوية الألمانية وهنرى برجسون والفينومولوجيا والوجودية عموما، وهذا ما يؤكد حنفى بنفسه أويقول: فعرفت أننى إقبال وبرجسون.

وهكذا تظهر لنا المعرفة عند حنفى بأنها مسألة تنبع من ذاته، وهى جريا على عادة الفلاسفة والمتصوفة، إشراق صوفى، مكتوب لفرد ما، وهذا الفرد منحتة العناية الإلهية إمكانية رؤية الحقيقة، وبالتالي مقدرته على تغيير الواقع، وكأن التاريخ حمله وزر الزمان، وأخذ على عاتقه هذه المهمة، أننا نحس فى مثل هذا الكلام نفس برجسون الذى تكلم عن التطابق بين فعل المعرفة وخلق الواقع، وهذا ما لمسناه، عندما يتحدث بلغة النبى، والمفكر الذى استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم، هى مهمة ورائدة... هو النبى بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذى يغير حالهم من حال إلى حال.

إن الفكر فى رأى أستاذنا حنفى، هو القادر على تغيير الواقع، وهناك مسئولية كبيرة ملقاة على كاهل المفكر فى هذا المضمار، لأن الفكر قد انكشف له، وبات مسئولا عن نقل الرسالة الحقيقية الكفيلة بتغيير الواقع الراهن، لكى يكون أمينا، وينفذ منظوق الرسالة - بجوهرها، ومفكرنا يلح إلحاحا مستمرا على هذه النقطة، ولا يقف عند هذا الحد، كونها، تمثل حلقة مركزية فى البناء الفلسفى الحنفى، ومشروعه العملاق ولأنها أيضا تصب فى إطار هدفين يلزمان ممثل اليسار الإسلامى:

الأول: تصليب ما يطمح إليه، بأنه، ليس مجرد مقولة نظرية، إنما يبلغ رسالة الحقيقة المطلقة، ويبدو دور المفكر نبويا، وفى هذا الزمن تكثر الإشارات، الخفية أو الصريحة مثل: «عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله».

الثانى: التنبه الذى يرافقه الإصرار فى التوكيد على أن مشروعه يتمتع بخصوصية وذاتية، نابعة من المحيط الحنفى، فمشروعه نتاج شعوره، فلا تبعية فيه لمستورد، منهجيته مستقاة من صميم التراث، بعيدة عن أى تأثير ثقافى غربى.

لذا وصيرا على قاعدة التأصيل الإسلامى وفق قواعد المعرفة، وحرصا على جوهرية فلسفية، تستند إلى مرتكزات «المعرفة الشعورية»، من هنا كانت دعوته إلى تبنى موقف تنويرى، يجذو جذو الهيغلين اليساريين وفلاسفة التنوير فى أبحاثهم حول الدين، التى

يمكن أن يأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم، بحيث نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية ونأخذ بدراسة «الدين كعلم إنساني» أي كموضوع علم النفس الديني ولعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني، وعلم تاريخ الأديان المقارن، بهذا يولى صاحب من العقيدة إلى الثورة، علم النقد التاريخي للكتب المقدسة، أهمية كبرى وذلك من أجل إعادة النظر في المصدر الإلهي للكتب المقدسة وبيان المصدر الإنساني لهذه الكتب وتقويض الأسس التاريخية لللاهوت العقائدي التبريري. من أجل هذا نحمس إلى «سينوزا» وفضله على «ديكارت» لأنه يتفق معه على قاعدة المنهج الذي أخذ به «سينوزا» ولذلك ترجم رسالته في اللاهوت والسياسة وطبق منهج الشك الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدتها «ديكارت»، من منهجه، أعنى مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني إسرائيل وبرأيه أن «سينوزا» هو الرائد الحقيقي لفلسفة الأنوار وجذوتها العقلية والتاريخية إذا كان، يرى «أن البحث التاريخي للكتاب المقدس، يسبق الإيمان بألوهيته، فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب، من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي، وبالتالي يعارض «سينوزا» وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي.

ومن منطلقات «سينوزية» يتوجه بالمعارضة إلى «هيجل» - وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ - لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذا المعارض في خانة: «الجواب المحافظة في فكره»، عارض «هيجل» مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها، والاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص، لأنه يحسب أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمي، مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته، أو معرفة درجة هذه الصحة، وقد استطاع علم النقد التاريخي، ابتداء من القرن السابع عشر، عند «ريتشارد سيمون» و «سينوزا» الوصول إلى نتائج حاسمة، فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس، وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي، وليس على أساس عقائدي إيماني، كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي.

لقد توقّف حنفي طويلاً أمام «هيجل» و «أونامونو» فأعجب بفكرته عن الوحي الحى، أو الوحي المعاش بالتجربة، ففى مواجهة «الوحي المكتوب» وعن شهادة الروح قبالة شهادة

الكتاب وعبودية الحرف، يرى أن هذه الفكرة طريفة وصادقة، يخاطب التجربة الإنسانية، إلا أنها تقضى بتاتا على النقد التاريخي، الذى يقوم أساسا على دراسة النص ومعرفة مصدره وتتبع تطوره ونشأته وتخلط بين التصوف والعلم وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولى، ثم تأتى مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، بخاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال فى الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب».

هكذا أولى حنفى الشعور، أهمية كبيرة، فتنبع لدى معتنقيه ومستلهميه فى منطلقاتهم الفكرية، حرصا منه على تأصيل الإسلام معرفيا، انطلاقا من الوحي، وعلى ضوء المعرفة الشعورية، بشكل مجمل، ولم يغيب عن باله الاستعانة بظواهرية هوسرل، لأنه يتعامل مع ماهيات وليس وقائع، إذ النص التاريخي سيخلى مكانه لنعت «ماهورى» أو «مثالى»، فالتراث العربى الإسلامى يتميز بخاصة جوهرية، لا يتميز بها أى تراث أى أمة أو حضارة أخرى، فهو وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالى يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة. أنه تراث ماهورى يعطى موضوعات مثالية، والمثالية لا تقتصر على الوحي وحده، إنما هى صفة الفكر الإسلامى فى مجمله، والظواهر الإسلامية مثالية أيضا وليست مادية، أى أنها موضوعاته فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية.

إنه التراث الذى تحول موضوعه مع الباحث من أساسه المادى، كونه تاريخا أو حادثة أو واقعة أو فرقة، إلى أساسه الفكرى الشعورى، وعلى ضوء الفنونولوجيا وضع الحوادث خارج دائرة الاهتمام، وجعل روية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور وبهذا، تتحدد مهمة الشارح والشرح، بتحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل، بصرف النظر عن بيئته الأولى التى نشأ فيها، وبذلك يصبح واضحا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، ويستأنف حنفى نزعة الفنونولوجية، وذلك عندما يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع، مغلبا الواقع على الفكر، فاعتبر أن الواقع مصدر كل فكر.

من أجل ذلك يتغير الوحي تبعا لتغير الواقع ودليله على ذلك، الناسخ والمنسوخ، ليدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواقع، لذا ليس الوحي خارج الزمان، ثابتا لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره، كما أفصح عن ذلك فى دراسات إسلامية.

لقد هدف حسن حنفى من هذه النظرية إلى أن تكون الحجر الأساس فى تجديد أصول الفقه، ذاتيا، بناء لمعرفة يقينية، تأتية بصورة مباشرة، وما عدا ذلك لا يدخل فى عداد اليقين، وهنا نراه يعمل وفق الحكمة الإشراقية القديمة «اعرف نفسك»، وهذه قد تختصر منهج المعرفة المنطلقة من الشعور. لأن خروج الإنسان، خارج الذات، يوقعه، فى الشك، والنسبية والوهم، لمواجهة كل هذا، ولضمان الوصول إلى اليقين، اليقين التابع من داخله، والظاهر له تلقائيا، يشترط وجود موضوع المعرفة، الضرورى أن يكون فكريا محضا ويتصف بالإطلاق، بعيدا عن المادية، ومن أجل ذلك يؤمن أتباع الحدس بالحقيقة الكلية، المتصفة بالاستمرارية الخالصة، والمختصة بمعان وماهيات، لها أسبقية مطلقة، وهنا نجد أن مفكرنا حنفى قد خلط «برجسون مع هوسرل» أن هذه المنطلقات، مسألة ملحة بالنسبة للمعرفة الشعورية، وهى تمثل حجر الأساس، من الزاوية الفلسفية، لتدعيم لاهوت الثورة والتغيير، وهذا ما يبرر استعانته بـ «ظواهرية هوسرل» بهدف تأصيل الوحي الإسلامى، من منطلق المعرفة الحدسية التى توفر له مواجهة كل تشكيك معرفى بالوحي الإسلامى، عند حدود اعتقاده، لأجل ذلك توجه بالنقد فى كتابه التراث والتجديد، للمنهج التاريخى، وعلى مدى تسع صفحات، كما انتقد قرينه منهج الأثر والتأثير، فتوقف عند عامل البيئة، ضاربا عرض الحائط، بأن الأفكار تنبع من الشعور، ويتوقف عند الأشخاص، مع أن الأشخاص يحملون الأفكار، ولا يشكلون مصادر لها، ويجعل من الإنسان خالق الفكرة غافلا كون الوحي هو مصدر الفكرة، والفكر والتاريخ من طبيعتين مختلفتين. ألم يقل صاحب (من العقيدة إلى الثورة): الله هو التاريخ.

إن هذا الرفض الحاد للتاريخ، الغاية منه، عدم الإقرار بأية معرفة، عدا المعرفة الذاتية الكاملة، معرفة مايراه حنفى ماثلا فى وعيه بصورة مباشرة، وهذا هو مضمون الوحي الإسلامى، فمن له الجرأة على الوقوف فى وجهه وقت ذاك.

لكن المعرفة اليقينية بحاجة إلى المنهج، الذى يشكل عامل الضبط المحكم.. وهذا ما يجده عند «هوسرل» واضع أطر الظاهراتية، التى تلمسها من خلال المنهج الحنفى: هنا يتوجب علينا، أن نتوقف قليلا أمام المنهج الفينومينولوجى، بهدف المقارنة مع المنهج الحنفى: أن الهدف الذى يعلنه هوسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة التعيين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة خاصة، وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلى هو «الرؤيا» أو حسب تعبيره هو «الوحي المانع الأصلى».

فالمفروض الاتجاه إلى الأشياء ذاتها، هذه هي القاعدة الأولى والاساسية في المنهج الفينومولوجي وكلمة شيء تعنى هنا «المعطى» أى ما نراه أمام وعينا. هذا المعطى يسمى «ظاهرة» لأنه يظهر أمام الواعى، ولا تدل كلمة «شيء» على أن هناك شيئا مجهولاً يوجد خلف الظاهرة أن فلسفة الفينومولوجيا لا تشغل نفسها بالبحث فى ذلك، أن المنهج الفينومولوجى يعالج مباشرة ما يأتى بين أيدى الوعى وفى متناوله، ألا وهو الموضوع، إذن يهدف المنهج الفينومولوجى إلى أن يكون منهجاً موضوعياً. إن ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية، يعنى العودة الحاسمة إلى أولوية ميثاقيقا الذات واستمولوجيتها ومنطقها بدلا من العودة إلى الأشياء ذاتها، أى يقوم منهجها فى وصف الماهية، وطريقة سيرها تنحصر فى الإيضاح المتدرج، والذي يتطور درجة درجة بوسيلة الحدس العقلى للماهية، ويمتاز منهجها باليقين الكامل، وبغية الوصول إلى ماهية، فإنها تتبتعد عن الشك الديكارتى وتستخدم تعليق الحكم، أى التوقف عن الحكم، بنية الاختزال الماهوى، بالإضافة إلى الاختزال الترانسندنتالى المتعالى ونتيجة هذا الأخير، لا يبقى من الموضوع إلا ما هو معطى للذات وحسب.

من أجل الفهم الشامل لنظرية الاختزال الترانسندنتالى، ينبغى علينا أن ننظر فى مذهب هوسرل فى «القصدية» لأنه هو أساس تلك النظرية، ولمعرفة ذلك تتبع الذات، التى تظهر مربوطه ربطاً جوهرياً إلى الموضوع، ويظهر الموضوع معطى جوهرياً إلى الذات الخالصة، هذا ومن الممكن أن يقوم فعل قصدى بدون أن يكون له موضوع حقيقى فى العالم الخارجى، ولكن وجود العالم ليس أمراً ملحاً لوجود الوعى الخالص، ونلاحظ أن عالم الأشياء الترانسندنتالية (المتعالية) تعتمد كل الاعتماد على الوعى وهو فى حالة نشاط وفعل. أن الحقيقة الخارجية عارية فى جوهرها عن الاستقلال الذاتى، وإنما هى وحسب «مجرد شيء ما» ظاهرة ما هى إلا قصد أو وعى من حيث المبدأ. هذا ولاحظ الدكتور صادق جلال العظم «بأن طالما الفينومولوجيا تضع الموضوع بمعناه الثالث ضمن قوسين وتعلقه لا يبقى لديها سوى الوعى وغرضه بالمعنى الثانى من أجل بناء العالم وتفسيره، صحيح أن فعل الوعى ينصب دوماً على موضوع ما هو عرضه، لكن صحيح أيضاً أن الموضوع إياه يبقى عند هوسرل من طبيعة الوعى ذاته. يعنى أن الذات والموضوع هما حقاً من طينة الوعى وهىولاه.

انطلاقاً من المنهج الظواهرى، يتعامل حنفى مع المعتقدات، باعتبار التجربة الذاتية هي الأساس، وذلك بإيقافه كل الأحكام، بغية الوصول فى نهاية المطاف إلى حجر الزاوية موضوع العقل. غير أن هذا الأخير الذى يدرسه صاحب مشروع (من العقيدة إلى الثورة). ثمرة تحليل مكنونات شعوره الإسلامى، متمثلاً فى الوحى، إن مكنونات الوحى الإسلامى عند حنفى، عبارة عن موضوع المعرفة المحايث للوعى الإسلامى لا الماهيات الأفلاطونية التى تمثل دعامة أساسية فى المنهج الظواهرى الهومرلى، إذ إن الوحى الإسلامى عند مثل اليسار الإسلامى، هو موضوع المعرفة المحايث للوعى الإسلامى، وعلى هذا الأساس تعامل مع التراث، كونه تراثاً بدنياً تكون من ذاته وحول ذاته كواقعه مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيتقين الوحى قبلى ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماح.

هكذا يصل حنفى إلى بيت القصيد، أو الحجر الفلسفى، الذى يشكل دعامة قوية للوحى الإسلامى، باعتبار أن الوحى هو ما يراه بعد أن يعلق جميع الأحكام، وبالتالي يشكل له اليقين، ومن هنا تبدأ مرحلة اشتقاق موضوعات العلوم الإسلامية، التى يريد أن يعيد بناءها على أساس يقينى، تمهيداً، للوصول إلى المنهاج الإسلامى الأيدولوجية التنويرية للشعوب الإسلامية والتى على ضوءها ستتهدى الحضارة الإسلامية من جديد، فالإسلام برأيه قادر على أن يعطى المسلمين الهوية السياسية، وأن يزودهم بنظام اجتماعى يتضمن خلاصهم، مما هم فيه من بؤس وفقر وضنك، ففيه أيضاً، نظام عقائدى يحيلهم من حالة الخوف إلى حالة الأمن، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة ومن الوراثة إلى الامام، وطالما أكد مفكرنا مراراً بأن مهمته تسعى إلى تحويل الوحى إلى ايدولوجية، وتأويل الدين إلى ثورة، وتحويل العقائد إلى ايدولوجية ثورية للمسلمين.

لكن لندع جانباً المشروع الحنفى، ونتوقف هنيهة أمام مسألة، إحلال الوحى الإسلامى محل الماهيات، إن مثل هذا الطرح من الوجهة الظواهرية، وبالعودة إلى مفهوم الظواهرى للماهيات المطلقة، نجد أن ما تعنيه، لا يتعدى كونها أنماطاً جوهرية المعانى الكلية، وحدها هى التى تبقى فى الوعى. محايدة له، بعد تنقيته من جميع المعتقدات السابقة، وهذا يستحيل أن يتوافق مع الوحى الإسلامى، لأن هذا الأخير عبارة عن مجموعة معتقدات، وغير قصص وتوجهات أخلاقية وسلوكية، كما أنه يحتوى سيرة وكلام النبى، وفوق هذا

كله، نجد فيه معتقدات لا تقبل الجدل، وفي الوقت ذاته لها مغزاها من الوجهة المعرفية عن العالم الموضوعي مثل: أساسه، وجوده، تاريخه... في هذا السياق يذكر الدكتور محمد أركون الفكر المدرسي، الذي تعامل مع التراث وهذا ما يتوافق مع ما ناقشه، فرأى: «أن الموقف المدرسي المائل في البحث عن نماذج ونبائيع وحى في ماضى ممجد، هو إحدى سمات الفكر العربى المميزة (...). وبالرغم من ذلك فإن هذه النزعة المدرسية ذاتها تخضع لموقف أسطورى: إن النموذج الذى لا يضاهى والذى يجب تعميمه والمضى شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاة من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبى.

الكلام هذا لا يشكل معانى مجردة كلية، ومثل هذا الكلام، لو أخضعناه إلى «منطق الظواهرى» وذلك من خلال تعليق الحكم لمحتويات الوحى، فلا يمكن أن يكون الوحى فى مثل هذا الوضع آخر شىء تصل إليه بعد عملية تعليق الأحكام، بل على العكس من ذلك فإن الرد الظواهرى، لابد له أن يردها، أن يعلق الحكم عليها، وإلا وقع فى تناقض مع نفسه، ولذا فإن الوحى الإسلامى لا يقدر أن يكون محايشا للوعى على ضوء المنهج الظواهرى، مثل هذا التحليل يقودنا إلى القول: بأن المنهج الظواهرى لا يتلاءم مع المنهج الشمورى الشورى الحنفى الذى عصابه الوحى، إذ هنالك استحالة من الوجهة الظواهرية، القيام بعملية تأصيل معرفى للوحى الإسلامى، وبالتالي الوصول بالوحى إلى مرحلة اليقين الفلسفى، ومع هذا لو اعتبرنا أن آخر ما نصل إليه فى تحليل الشعور ليس معانى مجردة كلية، بل ذلك التركيب من الاعتقادات والقصص والموجهات السلوكية إلخ... الذى هو الوحى الإسلامى لأن هذا المنهج لحظتها يعود غير متساق مع ذاته انطلاقا من معاييرها ذاتها، فهو ينهى عن شىء ويأتى بمثله، فلا قيمة ومن غير المفهوم أن توقف جميع الأحكام على الاعتقادات المنصرمة، بغية أن تصل فى نهاية المطاف إلى الاعتقادات نفسها لأن المنهج الظواهرى إذ فى حال المضى فى هذا المنحنى التحليلى الذى سيقودك فى نهاية الأمر إلى معان مجردة لا يتفق مع المنهج الظواهرى، فكيف سيكون الحال إذا عثرت على قصص واعتقادات وإرشادات وسلوكيات تطبيقية؟.

يواصل الدكتور حنفى تأصيل منهجه الفلسفى، ومن خلال ملاحقة الوحى، وهذا الأخير ليس نتاج التاريخ، كما يزعم المستشرقون، الذين يحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية أصولا تاريخية واجتماعية، ووجهة نظر تعالى تعلن عن نفسها بالقول: نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات.

نجد هنا تمسك حنفى بالأصول الفينومولوجية، إذا تراجع النعت التاريخى، أمام النعت الماهوى أو المثالى «فالتراث العربى الإسلامى يتميز بخاصية جوهرية، لا يتميز بها تراث أى أمة وحضارة أخرى، فهو «وحى يتحول إلى حضارة، موضوع مثالى، يتحول إلى علوم مثالية، ومناهج فكرية خالصة، ولا تقتصر صفة المثالية على الوحى بمفرده، إنما تعداه إلى الفكر الإسلامى بأكمله، إذ الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أى أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية. فى تراث هكذا تصبح مهمة الباحث هى تحويل الموضوع من أساسه المادى كتاريخ (أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكرى الشعورى، تماما كما يفعل الظواهرى فى إيقاف الحكم وتعليقه، فالباحث فى التراث يسير على المنهج نفسه، وذلك بوضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور، وهذه مهمة الشارح أيضا و «الشارح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التى نشأ فيها وبالتالي... يصبح جليا بذاته ويتحول: إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، المطلوب إذن، تحويل الفكر التاريخى إلى نظرية خالصة فى العقل.

هكذا يبقى حنفى أمينا للخط الظواهرى، كما يتبادر للذهن للوهلة الأولى ولكن سرعان ما نجد، يدعم الوحى الإسلامى بدعامة أخرى، هى دعامة تاريخية، وهذا ما لا يتفق مع المنهج الفينومولوجى، وهذا ما أكد عليه وإلح فى القول: بأن «الإنسان كائن تاريخى، وواقعه واقع تاريخى، ومجتمعه مجتمع تاريخى. وعلم التاريخ هو العلم الأول لأن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخى.

ولا نقصد فى هذه المقارنة إبراز التناقض الحاد الذى وقع فيه الدكتور حنفى، إنما اللافت للنظر والمثير للتساؤل: بأنه من جهة يطرح المنهج الشعورى الاجتماعى، ومن جهة أخرى يتبع المنهج الماركسى، لأنه حركة الواقع نفسه، ضاربا عرض الحائط ما كان قد أكدته، فى مقال بعنوان «التفكير الدينى وازدواجية الشخصية» (١٩٦٩م). إذ أعلن من خلاله بأن المنهج الذى سيلتزم به فى دراسة «الشخصية المصرية» هو المنهج الوصفى الفينومولوجى «وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها فى الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية». ليعود ويعلن: بأن المنهج الوجدانى - أى الشعورى، منهج مرفوض لأنه «منهج منزول عن واقعه» ومرتبط بالتيار المثالى الغربى، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلى الذى

صاغه هيجل وطبقه ماركس على الواقع الاجتماعى والاقتصادى. عجيب هذا المزج بين «ماركس» و «هوسرل» ومثل هذه المزج مبرر، من وجه نظر مفكر إسلامى، الذى يلح على أن الواقع الإسلامى، يتراءى فى الشعور الحنفى، إلا وهى «إن الشعور الإسلامى يتضمن موضوع يقين نهائى»، (الوحى الإسلامى). وهنا تتجلى ضرورة «هوسرل» وفى الوقت نفسه يجد نفسه بحاجة إلى «ماركس» عندما يصطدم بأن الوحى يقوم على عالم متغير وفق شروط تاريخية، وفى رأى أستاذنا حنفى مثل هذه العلاقة العكسية بين هذين الموضوعين كانت السبب المباشر لولادة الحضارة الإسلامية القديمة، ونشأة التراث الإسلامى ويرى أن هذه العلاقة العكسية، يعول عليها، فى صياغة أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تسهم فى بعث الحضارة الإسلامية من جديد.

وإن حاجة حنفى إلى كل من «ماركس وهوسرل» تضعه فى مأزق، إذ أن كلا النظريتين، تنفيان بعضهما بعضا، إذ من الصعوبة المصالحة بين «ماركس» و«هوسرل» أما الظواهرى يرفض كل علاقة تتصل بالعالم الموضوعى، فى حين أن «ماركس» يتمسك بالعالم الموضوعى، وتشكل العلاقات الموضوعية حلقة أساسية فى المطلقات النظرية له أما من جهة الدكتور حنفى الذى يطمح إلى اتصال مباشر بالفكر ورؤية الواقع، رؤية مباشرة، وعلى هذا الأساس يلح ويأصر، على أن الظواهر كلها شعورية محضة «لا علاقة مادية لها، ولا هى صورية فى الوقت ذاته، وهو يرفض الظواهر، مهما كانت، وأيا كانت خارج الشعور، فالأنا ككل مثال، ممتلئ بذاته، مكتف بذاته، متعال على الصيرورة، متعق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التى لا تستطيع أن تتعاطى وإياه وذلك هو كونها علمية... وجميع المناهج مرفوضة، لأنها تريد أن تدرس الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصى أو الأثر الخارجى. فالوحى يرفض الإرجاع إلى غيره، فالفكر هو يتوالد ذاته بذاته. وهو منطق الأشياء فى عالم الأشياء المعقدة. ويتحديه للعالم يقول: العالم هو ما نشعر به، وأن الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أبنية فوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها فى الشعور.

إن عملية التوحيد فى الشعور تتوافق مع الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضا على وحى كلى شامل، وقد تكون محاربة الدكتور حنفى للمناهج المغايرة باعتبارها مناهج مناقضة لهذه النظرة الكلية كالمناهج التحليلية التى

يمتاز بالتفكيك إلى أجزاء، ضمن سياسة تقنية، تدميرية أخافته فاعتبرها رغبة دفينه فى الهدم للقضاء على الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضا على وحى كامل شامل. هذا الوحى موجود فى كتاب «لم يزور» وباستطاعتنا التأكد منه، وذلك بمطابقته مع الواقع التاريخى والوقائع، ومرة جديدة يعود إلى التاريخ بعد رفضه، لأنه بحاجة إليه، وذلك لتأكيد بوساطته، على وجود النبى، وتتبع الأحداث المتعلقة بسيرته، وولادة جماعته وغزواته... إلخ، وهذا ليس بالصعب، فميسور لنا من خلال مطابقة كل ذلك مع نصوص الكتاب، وهنا يجد نفسه ملزما على التعامل مع المنهج العلمى المرفوض سابقا، ومع ذلك، فإن كل ما نحكم عليه هنا أن القول قد قيل وأنه لم يزور، ولكن المشكلة تبقى فى مضمون القول، كيف نتيقن من حقيقة الوحى من قبل الله بالكتاب؟ وكيف نظم من وجود الله؟ هذا ما شغل الفكر العربى والفلسفة العربية منذ نشوئها حتى اليوم، ولم تستطع الوقائع التاريخية أن تحسم هذا الأمر، وبقي المجال مفتوحا أمام الاجتهاد واختلاف وجهات النظر التى تمثلت بالعديد من المذاهب والاتجاهات الفكرية (سنة، معتزلة، شعية، خوارج... إلخ).

ولا يغيب عن بالنا أن الكتاب يتحدث عن معتقدات معرفية عن الكون، ومثل هذا الأمر يستحيل الاطمئنان له، من دون إخضاعه للتجربة والواقع، وبيت القصيد هنا، إننا سنجد أنفسنا بحاجة للمعرفة العلمية، وهذه الأخيرة تنزع نحو الطبيعى، أى أننا سنخضع لحكم العلوم الجزئية، وبالتالي يتحول الوحى الإسلامى إلى موضع حكم، لا منبع الحكم، وفى مثل هذا الوضع، تصبح الحجة الظواهرية، فى موقع حرج، وتبرز إلى العيان من جديد قضية الوحى. والشكوك القائمة حوله، وهنا تبرز مسألة كبيرة، شكلت نقطة خارقة فى التراث، فمحمد أركون توقف إزاء هذه النقطة معلقا بالقول: «فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو معنى: إدخال بعد الثقافة واللغة فى طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه معنى إدخالهما أو أخفهما بعين الاعتبار، فى ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها. وذلك يعنى أيضا الاعتراف بمسؤولية للعقل ومساهمته فى جهد الاستملاك هذا. أما «محمد عابد الجابرى» فكانت له رؤية مغايرة، تنطلق من إشكالية المنهج، القائمة على حضور التراث، كمهفوم نهضوى، فى الساحة الأيديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية

داخل الوعي العربى الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجى على الوعي العربى وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعى التاريخى عن اللحظة الحضارية المعاصرة التى يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعى فيها. إن هذا يعنى أنه «تراث» غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله. من هذا المنطلق وضع الجابرى منطلقات للتعامل مع التراث، قوامها: المعالجة النبوية، التحليل التاريخى، الطرح الأيديولوجى، وصولا إلى الطرح النبوى، عبر عملية انقطاع يعقبها اتصال فتواصل.

هذه الوقفة مع كل من «أركون» و«الجابرى» ضرورية، وهى تسمح لنا بالمزيد من المقارنات التى بدورها تقربنا من ملامسة الحقيقة، خصوصا إذا كان يتعلق بالأصالة والمعاصرة، أو ما اصطلاح على تسميته بالحدثة، وما يعنى ذلك من تيارات واتجاهات متنوعة، انكبت على معالجة هذا الأمر، وأجد لزاما على، بعد هذه الوقفة، أن أعود إلى الدكتور حنفى وإشكاليته المتأرجحة بين ظواهره مناقضة لماركسيته، إذا وجد نفسه واقعا بين حجتين تناقض بعضهما بعضا، أو فى الحقيقة بين منهجين متناقضين، ليس بمقدوره التخلّى عن أحدهما، خشية أن ينهار مشروعه بكامله فى حال تخليه عن «هوسرل» فلا يعود هناك من حاجة إلى الوعى الإسلامى، وبات من المفروض عليه أن يتأمل محتويات شعوره بعيدا عن المجتمع ومشاكله، والسؤال الذى يطرح نفسه هنا: كيف سيواجه مفكرنا هذا المشروع فى الأصل عبر الجمع بين الوعى الإسلامى والثورة الاجتماعية؟

لذا يمكننا أن نختصر إشكالية الدكتور حنفى على السياق التالى:

١ - هناك منطق مثالى ذاتى «هوسرل» يتحكم بيقينة الوعى الإسلامى، الممنوح للدكتور حنفى، يجعل من هذا الوعى مجردا من وجوده الموضوعى، والحقائق التى تظهر مسلمات يقينة للظواهرى، هى حقائق محايته للوعى، أى لا وجود لها خارج هذا الوعى، وفى نهاية المطاف، عندما تتحول هذه الماهيات، إلى وعى إسلامى، يسيطر على الدكتور حنفى، فى مثل هذه الحالة يتمرد الوعى، من وجوده الموضوعى، وتصبح قضية الوعى بكامله فى عالم النفى، لأن منطق الوعى محكوم بالإيحاء إلى شىء يتعدى الذات.

٢ - فى الوقت الذى يستعين فيه صاحب (من العقيدة إلى الثورة) بالمثالى الذاتى لـ «إثبات يقينية الوعى الإسلامى» يستعين بالمادى التاريخى، وذلك لتبيان، أن التراث القديم له شروطه التاريخية، المرتبطة بواقعه الاجتماعى والاقتصادى والثقافى، وفى الوقت

ذاته يؤكد من جهة على أن التراث مصدره الوحى والوحى يتمتع بصفة الأخلاق، غير مشروط بغيره، ومن جهة ثانية، يوضح، بأن فكرنا المعاصر، يجب أن ينطلق من مضمون الوحى، وفق الشرط التاريخى المعاصر، وهذا الشرط الأخير ضرورى، وملح، وإلا سيكون حكم هذا الفكر، عدم الاستجابة للجديد، فى أيامنا المعاصرة هذا احتمال، وهناك احتمال آخر، أن يكون فكرا مبنيًا على الخطأ من قبل مغتريا عن الأنا.

وبهذا نجد أنفسنا أمام دعاة كل من التراث والتجديد.. وهذه الأنا فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعورى: «لا شئ» فى العالم الخارجى يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور: أما الشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لأنه هو ذاته معرفة: فهو الذات العارقة وهو الوجود الإنسانى فى آن واحد. نحن ما نشعر به. والعالم هو نشعر به. وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به: بالبداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى».

القسم الثاني
الموقف من الغرب
الآخر

الاستغراب جذوره ومشكلاته

دييوسف زيدان (*)

يمثل الدكتور حسن حنفي قيمة فلسفية مهمة في ثقافتنا المعاصرة، بحيث لا يمكن الكلام عن الفلسفة في مصر - والوطن العربي - دون الوقوف عند حسن حنفي وأفكاره ورؤاه ومواقفه وجهوده التي لا تهدأ.

والجيل الذي انتفى إليه، من أهل الفلسفة، مدين للدكتور حسن حنفي بالكثير، فبالإضافة إلى ما تعلمناه من كتبه ومن حركته الدؤوب، كان الفضل له دوماً في أننا (تجرباً) على خوض الغمار وطرح الأفكار... واعترف هنا أن ما فعله حسن حنفي من خلال (الجمعية الفلسفية المصرية) ومن خلال مناوشتنا الدائمة، كان أحد أهم الأسباب التي دفعت بجيلى إلى الاشتباك والاحتكاك الحقيقي في أرض الأفكار (كان أفلاطون يقول: المعرفة تتولد باحتكاك النفوس) وقد كان حريصاً - دوماً - على الزج بنا في هذا البحر، مشجعاً لنا على التجديف بكل قوة... ولا شك أنه إحتمل منا - قبل الآن - الكثير، وأطالبه اليوم، شخصياً، بمزيد من الاحتمال! لأننى بصدد مناوشته والاشتباك الفكرى معه فى مشروعه الأخير.

مشروع حسن حنفي:

أواخر سنة ١٩٩٠ ميلادية، صدر كتاب (مقدمة فى علم الاستغراب) وهو كتاب ضخم يقترب من التسعمائة صفحة... فكان مؤلفه هو أول من أبرز لفظه «الاستغراب» على

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية - آداب الإسكندرية - فرج ومنهور.

هذا النحو اللافت، وأثار الكتاب بصدوره ضجة واهتماماً واسعاً، فكتبْتُ وكتبَ غيرى من المهتمين بالعلاقة بين الشرق والغرب، عن الكتاب وقضاياها المهمة؛ وناقشناه كثيراً فى عدة ندوات^(١).

ونحمت عنوان (من الاستشراق إلى الاستغراب) بقول الدكتور حسن حنفى، ما نصه: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر.. وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين يتمنون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها؛ فإن الاستغراب هو العلم المضاد له.. فى الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالاسم، هو الموضوع للدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبى المدروس بالاسم هو (الأنا) الدارس اليوم^(٢).

ومع أن الكتاب يقع فى ثمانية فصول وخاتمة، إلا أن محوره الأساسى يكمن فى الفصل الأول، إذ السبعة الأخرى بمثابة تطبيق للفكرة الرئيسة (دراسة الغرب) من ذلك المنظور الذى يسميه المؤلف المؤلف (منظور الأنا) بيد أن الدكتور حسن حنفى، فى الحقيقة، لم يستقر على مفهوم محدد لهذه الأنا، فأحياناً يعنى بها الشرق وأحياناً الإسلام، وأحياناً دول الجنوب أو العالم الثالث، وأحياناً العروبة.. وعلى أى حال، فهى (دوائر) متداخلة يصعب الفصل بينها، إذ كلها تشكل (الأنا) الذى يتحدث عنه الدكتور حسن حنفى؛ وقد كنتُ أود أن يحدد مقدار كل دائرة منها فى هذا التشكيل الخاص بالذات الحضارية التى نتمى إليها.

وقبل الدخول إلى الكتاب، والفصل الأول منه على وجه الخصوص؛ نقف عند العنوان (مقدمة فى علم الاستغراب) لنسأل: هل الكتاب حقاً مقدمة؟ وهنا نلاحظ أن تسمية الكتاب بالمقدمة لا تنطبق إلا على الفصل الأول، وربما الخاتمة أيضاً؛ ففيهما التنظير والملاحع العامة للمشروع ولو كان الكتاب قد اقتصر عليهما - دون الفصول السبعة

(١) كتبتُ عن الكتاب مقالاً بجمعية الأهرام فور صدوره، وناقشته بإحدى ندوات معرض القاهرة الدولى للكتاب (يناير ١٩٩١) وكتب الدكتور صلاح نصرورة مقالاً المنشور بمجلة الأهل تحت عنوان «اعتقال الغرب» ثم كتب الدكتور جابر صفور سلسلة مقالات نشرتها جريدة الحياة وأعيد نشرها بمجلة الطاقة الجديدة.. وغير ذلك كثير.

(٢) د. حسن حنفى: مقدمة علم الاستغراب (المطبعة الفنية - الطبعة الأولى) ص ٢٤.

الأخرى - لكان بالفعل مقدمة . لكن الكتاب اشتمل على التطبيق والمشروع كله ، حين راح يدرس مفكرى الغرب من منظور (الأنا) كما أسلفنا . ويبدو أن المؤلف كان حاضراً في ذهنه (مقدمة ابن خلدون) بالذات^(١) ، فاستعار التسمية ، ربما ، دون أن يتنبه لاختلاف مضمون الكتاتين وحدودهما . وما يؤكد هذا الفرض ، الإشارة الواضحة - المتكررة - إلى دورة السبعمئة عام ! فقد جاء ابن خلدون بعد سبعمئة عام من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، وجاء الدكتور حسن حنفى بعد سبعمئة عام أخرى . . وفى ذلك نوع من التعميم والرؤية العصفورية لحركة التاريخ والإبداع الفكرى .

ثم تأتى لكلمة **علم** لنسال : هل كان الاستشراق علماً بحيث يوصف الاستغراب بأنه علم ؟ وهنا نلاحظ أن الاستشراق كان دراسة يقلب عليها طابع التاريخ ، والتاريخ مختلف فيه أهو علم أم فن . ولقد أشار المؤلف إلى منهج المستشرقين تحت عنوان ساخر هو «النعرة العلمية» وذلك فى كتاب سابق له ؛ ومن السهل على غيره أن يصف منهجه بوصف مشابه ، إذ تغلب على الكتاب - نظراً لاعتماده على المنهج الفينومينولوجى - النزعة الشعورية الدافقة ، وما تجر إليه من تذبذب لا يتفق مع (العلم) فى مفهومه العام . . والدكتور حسن حنفى يعترف فى أواخر الكتاب بهذه الذبذبة ، فيقول تحت عنوان (محاولة فى النقد الذاتى) ما نصه : «ويمكن إجمال أوجه القصور فى هذه المقدمة فى علم الاستغراب ، فى عدة نقاط أساسية :

١- التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية ، بين العلم الجديد والمعلومات القديمة ؛ وقد نشأ ذلك من الرغبة فى الكتابة على مستويين ولجمهورين أو قارئين ، الأول مستوى التخصص الدقيق ، والثانى مستوى المعلومات العامة^(٢) . نقول : فى هذه الحالة ، يصعب قبول وصف (العلم) على ما يقدمه الكتاب ! فالأحرى تسمية (اتجاه) أو شىء من هذا القبيل .

ونأتى أخيراً لكلمة «استغراب» وهى اشتقاق خاص من جذر (غرب) فى اللغة ، وإذا أطلقت هذه الكلمة ، فهى تعنى الاندهاش أو الإنكار ، فيقال «استغراب الشىء» إذا اندهش منه أو أنكره . . لكنها فى الدلالة الاصطلاحية تقابل (الاستشراق) وتستقى معناها منه

(١) نظراً لأن مقدمة ابن خلدون يعقبها كتابه (العبر وديوان المبدأ والحير) .

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب ، ص ٧٧٨ .

بدلالة المقابلة والمخالفة؛ وهنا يظهر أن المؤلف لم يخرج من هيمنة النظرة الغربية وهو يصوغ أفكاره واصطلاحاته، فالغرب قام بالاستشراق، وهو «المؤلف» يقوم برد فعل يقابله؛ فيكون الغرب فاعلاً في المرتين.. وربما كان الأفضل عند اختيار التسمية، أن يستفيد الدكتور حسن حنفي من تراثه، فيختار لقطة يشتقها من كلام السابقين الذين درسوا الحضارات الأخرى، كما فعل البيروني مثلاً في دراسته للحضارة الهندية فجعل كتابه بعنوان: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.. أو كما فعل مسكويه حين سمى كتابه: تجارب الأمم.. وغير ذلك مما كان يمكن معه تأسيس هذا الاتجاه الجديد في الدراسة، تحت عنوان ينبع من (الأنثى) وليس من (الآخر) الذي طالت هيمنته؛ وسوف تطول.

وبعيداً عن هذه الملاحظات الشكلية، تبقى للكتاب أهميته من خلال هذا الجهد الضخم المبذول فيه وفي الفصول التطبيقية، وبحسب له أيضاً هذا الشعور الجارف بضرورة تأكيد الذات والهوية ضد عمليات التغريب المستمرة التي تغلغلت في وجدان أمتنا.. وهذا الوعي العميق بحرج اللحظة التي تعيشها الأمة على كافة المستويات، وهو الوعي الذي ينطق في كل صفحة من صفحات الكتاب.. مما يدعونا للقول إن هذه الدعوة لتأسيس شكل جديد للفكر، يخضع الغرب للدراسة، ولا يفعل به دوماً؛ هي دعوة نابعة من أغراض نبيلة، لا شك في جدواها وأثرها الإيجابي حاضراً ومستقبلاً.



لكن الدكتور حسن حنفي لم يكن هو أول من دعا إلى هذا الاتجاه الجديد، وقد أثار هو بنفسه إلى أن لهذا (العلم) جذوراً تمتد منذ نشأة (الأنثى) الحضارية في التراث الإسلامي عبر أربعة عشر قرناً أو يزيد، إذ تمتد الجذور إلى النموذج القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية التي تحولت إلى موضوع دراسة.. ثم أتت مرحلة أخرى حين صور ابن خلدون أهل الشمال وتحدث عن (الفرنجية) وبلادهم وتاريخهم وعمرانهم.. ثم بدأت، كما يقول الدكتور حسن حنفي بنفسه: إرهابات علم الاستغراب في جيلنا، وتحدث الكثير منا عن إمكانية إنشاء هذا العلم، بل ضرورة ذلك حتى يساعدنا على الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، ولكن الغالب على هذه الإرهابات أنها تعبير عن نوايا نعلتها جميعاً دون أن تتحول هذه النوايا إلى علم دقيق.. ولكن خروج هذه المقدمة

فى (علم الاستغراب) فى هذه اللحظة يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تم تجاوزها، وأن الإرهاصات الأولى قد تم تحويلها إلى علم دقيق أو كاد.. والمحاولة الأولى هى هذه المقدمة فى علم الاستغراب^(١).

ونرى من جانبنا أن مقدمة الدكتور حسن حنفى - على أهميتها - جاءت متأخرة.. والحقيقة الثابتة أن (تجاوز الإعلان عن النوايا) تم منذ فترة طويلة، وأن مقدمة الدكتور حسن حنفى لم تكن هى المحاولة الأولى؛ فقد سبقته - على الأقل - محاولتان مشهورتان، الأولى لرفاعة الطهطاوى فى كتابه (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز) والثانية لخير الدين التونسي فى كتابه (أفوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) وهناك من بعدهما الكثير من الجهود التى بذلت لقراءة الفكر الغربى القديم والمعاصر من منظور الذات.. ولسوف نتوقف فيما يلى أمام جذور هذا الاتجاه عند الطهطاوى والتونسي، ثم نستعرض الصعوبات والمشكلات التى تواجه ذلك (الاتجاه المعرفى) المسمى بالاستغراب.

جذور الاتجاه

قبل قرابة قرنين، ولد الطهطاوى بصعيد مصر، فى بلدة (طهطا) التابعة لمحافظة سوهاج بالتحديد سنة ١٨٠١ ميلادية، وتوفى وهو فى الثانية والسبعين من عمره بعد حياة حافلة. وقد ذهب فى شبابه المبكر للدراسة بالأزهر، فالتقى هناك بأحد أعلام عصره من أهل الاستنارة ومحبة العلوم: الشيخ «حسن العطار» الذى استفاد الطهطاوى من علومه ومناهجه شيئا كثيرا.. وكان الشيخ العطار صاحب فضل كبير على الطهطاوى حين توسط له عند محمد على كى يرسله مع البعثة العلمية إلى فرنسا؛ إذ كان محمد على - بثاقب بصره - يخشى على المبعوثين الذين يرسلهم إلى أوروبا لدراسة العلوم الحديثة، من انقلاط أمورهم واللهاث وراء المتع الحسية المتوفرة هناك، وبالتالي يفشلون! فرأى محمد على أن من التدابير اللازمة، إرسال فقيه أزهري كمراقب للبعثة، يؤدى بالمبعوثين فروض الشريعة ويذكرهم بأمر دينهم وبلاذهم.. ورشح الشيخ العطار لهذه المهمة تلميذه رفاعة الطهطاوى، وسعى عند محمد على للموافقة عليه؛ فسافر الطهطاوى مع البعثة.

(١) مقدمة فى علم الاستغراب ص ٦٢. وكان يمكن تأصيل منهج الدراسة (الأنثروبولوجيا) بالرجوع إلى الكثير من المصادر الأساسية فى كتب التراث العربى، لفحص أسلوب ومنهج تناول الذى اتبعه المؤرخون والرحالة والعلماء العرب المسلمون عند تعرضهم للكلام عن الأمم الأخرى.. وكان ذلك أقرب إلى (اتجاه) الدكتور حسن حنفى وأكثر اتساقا من استعارته للمصطلح الأنثروبولوجى فى دراسته، فالأنثروبولوجيا فى النهاية: إنتاج عرقى!

كانت السنوات الخمس التي قضاها الطهطاوى فى باريس (من سنة ١٨٢٦ حتى ١٨٣١) من أخصب سنى عمره، فقد انكب على دراسة اللغة الفرنسية، وبحث أحوال الفرنسيين، ووضع خلاصة بحثه فى كتابه الذى يعد أول دراسة فى (الاستغراب) وهو الكتاب الذى اختار له الطهطاوى عنواناً تراثياً، مسجوعاً على عادة القدماء، هو: **تخليص الإبريز فى تلخيص باريز**.. وهو عنوان - كما نرى - ملئ بالدلالة، إذ يشير إلى سعى مؤلفه لاستخلاص الفوائد الذهبية (الإبريز هو الذهب الخالص) من دراسة الحياة الأوروبية متمثلة فى مدينة باريس.. وهكذا انطلق الطهطاوى بالفعل من الآن، حين أراد رؤية الآخر^(١).

وهكذا، يقوم الطهطاوى ببحث مظاهر الحياة الأوروبية من منظوره الخاص كرجل عربى مسلم، فنراه يقدم دراسة نقدية، لا تستسلم لواقع الحضارة الغربية وتبهر بها، ولا تحاول - من الناحية الأخرى - الغض من قيمة هذه الحضارة والخط من شأنها.. باختصار: قدم الطهطاوى دراسة موضوعية.

ولم يترك الطهطاوى مظهراً من مظاهر الحياة الأوروبية فى العاصمة الموسومة بالنور والثقافة (باريس) إلا تعرض له تعرضاً نقدياً تحليلياً، فنراه وهو يذكر الأحوال الاجتماعية - مثلاً - مفرقاً بين ما يختص به الفرنسيون، وما يشتركون فيه مع بقية البشر من ظواهر اجتماعية وطباع خلقية، ثم يوضح موقفه هو - كشرقى - من ذلك.. وذلك ما يبدو لنا من خلال هذه الفقرات التالية من «تخليص الإبريز» حيث يقول الطهطاوى: ومن طباع فرنساوة التطلع والتولع بسائر الأشياء الجليلة، حيث التغيير والتبديل.. ومن طباعهم المهارة والخفة.. ومن طباعهم أيضاً الطيش والتلون، حت أن الإنسان قد يرتكب فى يوم واحد جملة أمور متضادة، وهذا فى الأمور غير المهمة، وأما فى الأمور المهمة فأراهم فى السيامات لا تتغير (وهكذا يفرق الطهطاوى بين الجوهرى والمرضى، أو بين الثابت والمتحول فى السلوك الاجتماعى) ومن خصالهم محبة الغريب والميل إلى معاشرتهم، خصوصاً إذا كان الغريب متجملًا بالثياب النفيسة.. وليس عندهم المراسلة إلا بأقوالهم

(١) قد يكون الكلام عن (الآن - الآخر) مناسباً لعصر الطهطاوى، حيث كان هناك - آنذاك - حدوداً فاصلة يمكن معها تمييز الآن عن الآخر.. لكن هنا يصعب اليوم، فى زمن د. حسن حنفي، نظراً للتداخل الشديد بين المفهومين بحيث يصعب التمييز بين هذا الجوهر وتلك، وذلك للتداخل الشديد بينهما بداية من غط الأرياء حتى عالم الأفكار والفلسفة العليا.

وأفعالهم، لا بأموالهم؛ وهم فى الحقيقة أقرب للبخل من الكرم.. ومن خصالهم أيضاً صرف الأموال فى حفظ النفس والشهوات الشيطانية، واللهو واللعب، فإنهم مسرفون غاية السرف؛ ثم أن الرجال عندهم عيد النساء، ونحت أمرهن سواء كن جميلات أم لا.. ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من النساء، وعدم غيرة رجالهم.. إلخ.

ثم ينتقل الطهطاوى من الجانب الاجتماعى إلى الجانب الفكرى، فيقول: إن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقيح العقلين (وهو مذهب المعتزلة من المسلمين) ومن عقائدهم القبيحة قولهم إن عقول حكمائهم وطبايعهم أعظم من عقول الأنبياء وأدكى منهم، ولهم كثير من العقائد الشنيعة كإنكار بعضهم القضاء والقدر، مع أن الحكم العاقل من يصدق بالقضاء.. إلخ.

ولم يكتف الطهطاوى فى هذا الكتاب برؤية المجتمع الغربى من زاويته الخاصة فحسب، بل يراه يدخل فى نقاش مع الرؤى الأخرى؛ فهو حين يتعرض لأحوال الديانة يقول ما نصه: وقد أسلفنا أن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم، فهم داخلون فى اسم الكتائين، فلا يعتنون بما حرمه دينهم أو أوجبه.. ثم أن مسيو «دى ساسى» لما أطلع على ذلك (يقصد ما كتبه الطهطاوى) كتب عليه «قولك إن الفرنساوية ليس لهم دين البتة، وانهم ليسوا نصارى إلا بالاسم، فيه نظر..» وإن دخلت كناشنا أيام الأعياد المعظمة ظهر لك صحة قولى. يقول الطهطاوى: هكذا انتهت عبارته، والحامل له على ذلك، كونه من أرياب الديانة، وعندهم نادر ولا لحكم له^(١)

وقد نال كتاب الطهطاوى «التخليص» شهرة عظيمة، وترجم إلى اللغة التركية؛ ولا تزال طبعاته العربية تتوالى إلى اليوم من حين لآخر. وقد كتب الطهطاوى - وترجم عن الفرنسية - الكثير من الأعمال المهمة، لكن ما يعنينا هنا مادما نتحدث عن جذور الاستغراب هو كتابه «التخليص» الذى يعد بحق: أول جهد مبكر يقوم به أحد علماء الشرق للدراسة واقع الغرب وتاريخه وأفكاره.. ومن هنا نقول إن الطهطاوى كان: رائد الاستغراب فى تاريخنا الحديث.

(١) الطهطاوى: تخليص الأبريز فى تلخيص باريز (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ - مصورة عن نشرة مهدي علام، أنور لوقا، أحمد بدروى - القاهرة ١٩٥٨) ص ٢٥٢.

وبعد صدور «تخليص الإبريز» برقع قرن من الزمان أو يزيد، يزيد تيار (الاستغراب) قوة واستمرار مع صدور كتاب خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، سنة ١٨٦٧ ميلادية.. ليكون هذا الكتاب هو الحلقة الثانية، المبكرة، في مسيرة هذا التيار الرامى إلى تأسيس معرفة عميقة بالغرب.

ولد خير الدين التونسي سنة ١٨١٠ ميلادية وسط عائلة شركسية، فتلقى علوم الدين واللغة العربية، ودرس اللغة الفرنسية، ثم صار مملوكا شركسياً لأحد الحكام العثمانيين، هو أحمد الباي حاكم تونس الذى أرسله إلى باريس سنة ١٨٥٢ فى مهمة دبلوماسية قانونية، فظل خير الدين هناك حتى سنة ١٨٥٦ ميلادية.. وهذه السنوات الأربع كانت فترة شبيهة بالسنوات الخمس التى قضاهما الطهطاوى هناك، من حيث كونها فترة كافية لدراسة واقع الغرب، وهى الدراسة التى سوف يضع خير الدين خلاصتها ضمن كتابه «أقوم المسالك...» الذى ستحدث عنه بعد قليل.

وبعد رجوعه إلى تونس، تم تعيين خير الدين وزيراً للبحرية، وزار عاصمة الخلافة العثمانية فى تركيا (اسطنبول) عدة مرات، ووضع فى هذه الفترة عدة مشروعات إصلاحية لم تلق نجاحاً فانسحب من الحياة السياسية وعكف على تحرير كتابه «أقوم المسالك».. وبعد صدور الكتاب بست سنوات، وبالتحديد فى سنة ١٨٧٣، تم تعيينه رئيساً لوزراء تونس، فظل فى هذا المنصب أربع سنوات حاول خلالها تنفيذ آرائه الإصلاحية، التى لم تلق للمرة الثانية نجاحاً - بسبب الظروف الدولية - فاستدعاه السلطان عبد الحميد إلى عاصمة الخلافة العثمانية، وعينه كبيراً للوزراء، وهو المنصب الذى كان يُعرف باسم: الصدر الأعظم.

ومرة ثالثة تُخفق محاولات خير الدين الإصلاحية فى عاصمة الخلافة، لظروف عامة وخاصة يطول شرحها (أهمها: الفوضى المالية، وصراع الدول الأوروبية على النفوذ فى المنطقة، وعدم مجاملته للسلطان العثماني) فانهى الأمر بعزل خير الدين.. وظل فى عزله حتى مات فى اسطنبول سنة ١٨٩٩ ميلادية.

وكتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» هو أشهر ما كتبه خير الدين، بل هو كتابه الوحيد.. وقد نُشر الكتاب لأول مرة، فى تونس، ثم أعيد نشره فى تركيا، وتُرجم إلى الفرنسية بعد صدور طبعته الأولى التونسية بعام واحد، وبعد الترجمة الفرنسية تُرجم

الكتاب إلى التركية . . وبعد مائة عام من صدور الطبعة الأولى العربية، صدرت ترجمة إنجليزية للكتاب قام بها ليون براون ونشرها سنة ١٩٦٧^(١).

وفي سنة ١٩٩٠ - وهي نفس السنة التي صدر فيها كتاب الدكتور حسن حنفي - صدر «أقوم المسالك» في طبعة محققة، في تونس، قال المحقق في مقدمتها: «ورجأؤنا أن يحتل هذا الكتاب وهو يظهر كاملاً غير مبتور، مكانته . . باعتبار مؤلفه رائداً لعلم يسمى إلى استكناه الغرب وسير أغواره، يمكن تسميته بـ (الاستغراب) Occidentalisme مقابلة مع (الاستشراق) Orientalisme الذي لا ننكر لا محالة فضله، بقدر ما تحقت انحيازه وتحامله على الحضارة العربية الإسلامية»^(٢).

وفي مقدمة «أقوم المسالك» يورد خير الدين الأسباب التي دعت له لوضع الكتاب، فيجملها في: «إغراء ذوى الغيرة والعزم، من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها، وتحذير ذوى الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير (الغرب) الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتب ينبغي أن يُهجر . . وهذا على إطلاقه خطأ محض»^(٣).

ويورد خير الدين من الأدلة العقلية والنقلية شيئاً كثيراً، ليستدل على وجوب الاستفادة من التمدن الغربي. ثم يعلل انجياحه الذي سيعرف اليوم باسم (الاستغراب) حين يقول ما نصه: «ولما كان الغرض من هذا الكتاب لا يتم إلا ببيان أحوال البلدان الأوروبية، لزم أن نثني العنان إليه، مدرجين في إثائه ما يناسب الأمة الإسلامية».

ويتجاوز خير الدين في كتابه المبكر «أقوم المسالك» حدود الاستغراب بمفهومه الجديد - الذي يدعوه إليه الدكتور حسن حنفي - حين يجمع بين غايتين، الأولى دراسة الواقع

(١) مؤخراً قام الدكتور معن زيادة بشرق مقدمة الكتاب مع دراسة حيلة، يقول في التمهيد لها ما نصه: «لما كانت الدراسات عن خير الدين مادرة إلى حد يثير الدهشة، خاصة باللغة العربية، ولما كانت مقدمة «أقوم المسالك» تشكل المصدر الأول للدراسة ففكر خير الدين وتغلبت في الإصلاح، فقد رأيت ضرورة إعادة نشر هذه المقدمة، وقدمت لها دراسة تحليلية . . أملاً أن يملأ ذلك بعض الفراغ الموجود في ميدان دراسة الكتاب وتجربة خير الدين، ونوس، بل والتجربة العربية عامة في محاولة النهوض ومواجهة التحديات الفكرية».

- معن زيادة: خير الدين التونسي وكتابه «أقوم المسالك» (الطبعة الثانية)، المؤسسة الخامعية للدراسات والنشر، بيروت (١٩٨٥) ص ٩.

(٢) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال المسالك، تحقيق المصنف الشوفي (بيت الحكمة - قرايط - تونس ١٩٩٠) المجلد الأول ص ١٢١ (مقدمة المحقق).

(٣) المرجع السابق ص ١٢٦.

والتاريخ الغربى من وجهة نظر شرقية، وبيان تطور مسيرة الحضارة الأوروبية فى سياقها الخاص (وذلك هو الاستغراب) ثم الغاية الثانية وهى تصحيح صورة الشرق المسلم فى ذهن الإنسان الغربى والرد، ضمناً، على الصورة التى صاغها الغربيون فى دراستهم للشرق المسلم (وهو ما يُعرف بالاستشراق) فقرأ وهو يشير إلى دراستهم للشرق المسلم (وهو ما يُعرف بالاستشراق) يرى فى مقدمة الكتاب - إلى أنه: هنا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلامية، ملخصاً جلة من الكتب الإسلامية والأفريقية، وبه يعلم من لاخبرة له بأحوال المسلمين من الأوروبيين وغيرهم، ما كان للأمة الإسلامية والتقدم فى المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة فى أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأن الشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران، كما يعتقد الكثر ممن ذكرنا، حتى صاروا يدرجون ذلك فى صحف أخبارهم ومستحدثات تأليفهم^(١) وقد لاحظ ليون براون الذى قام بترجمة الكتاب للإنجليزية، المعنى المراد من العبارة السابقة، فأشار إلى أنها تدل على أن التونسي كان ينوى منذ البداية إصدار ترجمة فرنسية لكتابه، لأنه يوجه بالحديث هنا إلى الجمهورين: العربى الإسلامى، والأوروبى.

وفى الكتاب عبارة مهمة، توضح لنا - اليوم - أن ما يسمى بالنظام العالمى الجديد، ليس جديداً تقول عبارة خير الدين: سمعت من بعض أعيان أوروبا ما معناه «إن التمدن الأوروبى تدفق سيله فى الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حللوا حلوه وجروا مجراه فى التنظيمات الفنية، فيمكن لمحاتهم من الفرق».

ولم يقف خير الدين التونسي أمام هذا الوضع العالمى - آنذاك - موقف الراقص التشنج، وإنما أقر بواقع الأمر، معقبا على العبارة بقوله «وهذا التمثيل المحزن لمحب وطنه، مما يصدقه العيان والتجربة» وهكذا يعترف خير الدين بالواقع الحاصل، لكنه لا يقف أمامه مكتوف الأيدى، وإنما يشرع فى درس متمهل لطبيعة التمدن الأوروبى وأطواره المتعاقبة وتجلياته العلمية والسياسية، وينتقى - بعين الحبير - ما يلائم بلاده من النموذج الحضارى الغربى؛ ثم ينهى مقدمته الخلدونية بقوله:

«وإنى لأزال أقول إن ترتيب التنظيمات (الإدارية والسياسية) المشار إليها، من لوازم وقتنا هذا. كما أقول، صدعاً بالحق، أن كل موظف لا يرى الاحتساب عليه فى وظيفته،

(١) صفحة ٢٠٥ من نشرة الدكتور من زيادة.

فهو عديم الأمانة والنصيحة لدولته ووطنه . . حيث إن أكثر المتوظفين (الحكام والإداريين) إنما يباشر خطته على مقتضى شهواته ومصالحه الخصوصية، مؤثراً لها على المصالح الوطنية العمومية؛ فهب أنه كان مجسولاً على حب الإنصاف، فإن غيره لا يفعل مثله إلا بمراقبة الاحتساب، ولأنه لو كان منصفاً في الواقع ما ضره الاحتساب حتى يمتنع منه، بل اللائق بحاله مزيد الحث عليه، إذ به تظهر براءته ظهوراً لا يحصل بدون ذلك . . وفيما أودعناه في هذه المقدمة للمستبصرين كفاية.

وهكذا بدأ مشروع النهضة عند خير الدين التونسي من هموم الواقع، فاستقرأ الأحوال، ثم نظر في أحوال الآخر (الأوروبي) ثم عاد مرة أخرى لواقعهم يحمل مفتاح النهضة . . وكان هذا المفتاح هو الديمقراطية والحسبة على الحكام؛ لكن التونسي - وغيره من الإصلاحيين - لم يمسك بهذا المفتاح فضاع المشروع النهضوي كله، وضاعت الأمة الإسلامية أيام العثمانيين . . ولاتزال ضائعة.

المشكلات الأساسية:

بعد جهود رفاعة الطهطاوى وخير الدين باعتبارهما مؤسسين لهذا الاتجاه في عصرنا الحديث لم تتوقف محاولات الباحثين الشرقيين لقراءة الثقافة الغربية من منظور الذات، وقد أشار الدكتور محمود حمدي زقزوق في خاتمة كتابه (الامتشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى) إلى تزايد الدعوة لتأسيس اتجاه الاستغراب، من خلال عبارة الدكتور السباعى الذى يقول: «كثيراً ما أتمنى أن يتفرغ منا رجال للكتابة عن هذه الحضارة الغربية وتاريخ علمائها بالأسلوب نفسه الذى يكتب به المستشرقون، من تتبع الأخبار الساقطة وفهم النصوص على غير حقيقتها» ثم يعقب الدكتور زقزوق قائلا «وفكرة انشاء اتجاه مقابل للحركة الاستشراقية سبق أن أثبتت فى بعض المؤتمرات الإسلامية. ويشير المستشرق رودى بارت إلى ذلك بقوله: ولا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالاً، ولو من ناحية المبدأ، عن إمكانية أن ينشأ فى الناحية الأخرى، أى فى العالم العربى الإسلامى، اتجاه للبحث، شبيه بالدرامة الإسلامية عندنا، ولكن فى الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر فى العالم النصرانى العربى وتحليله بطريقة علمية . . وقد دعا الدكتور محمد ربحار فى «الرسالة الإسلامية العالمية» الذى انعقد فى لاهور سنة ١٩٥٧ بحماس إلى هدف من هذا القبيل، ولكنهلقى معارضة شديدة».

وهكذا يظهر لنا أن الدعوة إلى (الاستغراب) قديمة سواء كانت دعوة متعصبة كما فى (أمنية) الدكتور السباعى، أم كانت دعوة موضوعية كما فى (اقتراح) الدكتور محمد ربحار. وقد رأينا من قبل أن الطهطاوى والتونسى قاما بالفعل بدراسات استغرابية. فما الذى يبقى للدكتور حسن حنفى، صاحب كتاب: مقدمة فى علم الاستغراب؟ يبقى له لغت الأنتظار بقوة إلى ضرورة الاهتمام بهذا الاتجاه، ويبقى له التأكيد على مصطلح (الاستغراب) الذى يعود الفضل فى انتشاره وذيعه إليه، وتبقى له محاولته (الاستغرابية) فى كتابه هذا الذى خصص فيه سبعة فصول لدراسة نشأة وتطور الوعي الأوروبى المعاصر.

ومع هذا، فلئن رأى جملة صعوبات أساسية ومشكلات تواجه ذلك الاتجاه (الاستغراب) وتحول دون نجاحه كما نجح الاتجاه المقابل له (الاستشراق) من قبل. وهذه الصعوبات المشكلات، على جهة الإيجاز هى:

أولاً: لاتزال المبادرات (الاستغرابية) محض جهود فردية، فلم تتأسس لدينا، بعد الطهطاوى، مدرسة لهذه الدراسة بحيث تتنامى الجهود وتتراكم المعارف. هذا فى الوقت الذى كان فيه الاستشراق (مؤسسة) غربية، ترعاها الحكومات وتخصص لها الأقسام الأكاديمية فى جامعات الغرب، وتمدها بالتمويل اللازم؛ وذلك ما يفترقه - حتى الآن - مشروع الاستغراب.

ثانياً: كان الغرب يدرس الشرق من موضوع القوة والتفوق، وقد سهل ذلك عملية الحصول على المادة البحثية والمخطوطات وغير ذلك من القدرة المعلوماتية الممهدة للبحث. هذا فى الاستشراق، أما الاستغراب فهو يواجه نقصاً معلوماتياً، إذ لا يسمح الغرب - لأنه فى موضع القوة - إلا بالمعلومات التى يريد هو أن نعلمها عنه. بل أكثر من ذلك، ففى كثير من الأحيان، نستمد معلوماتنا عن ذاتنا من الغرب! وتلك مسألة خطيرة.

ثالثاً: كان الاستشراق موظفاً فى خدمة الأغراض السياسية والاستعمارية للغرب، ولا يزال، أما عندنا فالحال مختلف، إذ لا ينظر أصحاب القرار فى العالم العربى الإسلامى إلى المادة البحثية بنفس الجدوية، مما يعرض نتائج البحث (الاستغرابى) لخطر الإهمال، كغيره من البحوث، وبالتالي يتراجع تيار البحث فيه.

رابعاً: مسألة «المنظور» الذى يتم من خلاله قراءة الحضارة الغربية. إذ إننا، حتى الآن، مازلنا نعانى من مشكلة الهوية واضطراب مفهوم الذات، والتذبذب بين الانتماء

العربي، والإسلامي، والشرق أوسطى (المزعوم). . إلخ، وهذا بدوره سوف ينعكس على ما يقدمه الاستغراب الجديد، وبالتالي سوف يختلف على نتائج الاستغراب!

خامساً: تبقى صعوبة «الانبهار بالغرب» وهي خطورة عظيمة على الدارس في حقل الاستغراب. . فالمستشرقون درسوا الحضارة الإسلامية والتراث العربي وهما في حالة سكون وخمود، أما الحضارة الغربية فهي لاتزال حية متطورة، وهنا تنشأ إمكانية الانبهار واحتمالية أن يغرق الباحث الاستغرابي في تيار الحضارة الغربية المتدفق، ولا يستطيع الوقوف على الثابت والمتحول فيها.



وبعد . . فإن الصعوبات التي ذكرناها لا تمثل (استحالة) قيام اتجاه الاستغراب، فهي صعوبات من الممكن التغلب عليها لإفراح المجال أمام هذا الاتجاه البحثي الجديد الذي سيكون له نتائج مهمة، بل هو ضرورة مستقبلية في إطار ما يسمى بالنظام العالمي الجديد. . فهو نظام لا يمكن لنا أن نرفضه، فلا يبقى لنا إلا محاولة فهمه - من خلال فهم بنية الحضارة الغربية - وبالتالي نضمن أن نتعامل معه تعاملأ جيداً يحفظ لنا هويتنا الحضارية كعرب مسلمين.

(الاستغراب) مشروع حسن حنفى الحضارى

أ. محمد أمين العالم (*)

١ - مدخل نظرى

حسن حنفى مفكر إسلامى، مجدد جمور، يستوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعابا عميقا، كما يستوعب التراث الفلسفى لعصرنا استيعابا عميقا كذلك. وتعالى نفسه بهموم وطنه المصرى وأمته العربية، وهموم العالم الإسلامى عامة. وهو يقدم عصير هذا كله فى مشروعه الحضارى الذى يعمل على إنجازه منذ ما يقرب من ربع قرن. ومشروعه هذا، الذى يواصل استكمالَه بجدية ودأب، يعبر فى الحقيقة عن مرحلة جديدة من أجل التجديد الدينى والفكرى التى تتجلى فى أعمال الشوكانى والطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده والجزس، وإقبال وابن باديس وعلال القاسى ومالك بن نبي وطططاوى جوهرى وعلى عبد الرازق وأمين الخولى ومحمد النويهى ومحمود أحمد طه وخالد محمد خالد وغيرهم. ولكن لعل حسن حنفى لا يقف عند تجديد الشريعة بل يسعى كذلك بجرأة وتفتح واستنارة إلى تجديد العقيدة نفسها. فهو يضيف إلى الدراسات فى أصول الدين وعلم الكلام المتعلقة بعلم الله، بل يحول علم الله إلى علم الإنسان - كما يقول - ويتقل بنا من علم العقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتماعية. يقول فى مقدمة كتابه الموسوعى «من العقيدة إلى الثورة» (أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس). إنه يسعى

(*) كاتب وناقد ومفكر عربى.

للمجمع بين العقيدة والتغيير الثورى الاجتماعى بجهد - نجح أولا بنجح - إلى إقامة لاهوت التحرير والتغيير والتثوير. هاجسه الأساسى هو الإنسان الفاعل الحر المتجدد فكرا وحياة. وهو مسعى فى تقديرى جليل ونبل بغير شك.

وهو يطلق على مشروعه «التراث والتجديد»، لأنه فى التراث والتراث يسعى لتحقيق التجديد الذى ينشده. ومشروع حسن حنفى يتألف من مدخل عام يتمثل فى كتابه «التراث والتجديد»؛ الذى يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله، ثم من ثلاثة محاور بعد ذلك المدخل العام، أولها محور يتعلق بنقد التراث العربى الإسلامى وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين، فى محاولة لإصلاحهما وفق احتياجات وملازمات عصرنا، ويتمثل هذا المحور فى موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» ذات المجلدات الخمس، وثانيها محور يتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخر على حد قوله ويتمثل فى كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» وهو ما سنركز عليه فى دراستنا هذه. أما المحور الثالث فيتعلق بالتفسير والواقع، وهو محور فى طور الإعداد، ولم ينشر بعد.

وكتاب «التراث والتجديد» - كما ذكرنا - هو المدخل العام للمشروع. والتراث عند حسن حنفى ليس تراث الماضى فحسب بل هو فى نفس الوقت معطى حاضر. فهو مخزون نفسى عند الجماهير، وهو جزء من الواقع الحاضر. فنحن على حد قوله «نعمل بالكندى كل يوم، نتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية» (د. حسن حنفى: التراث والتجديد. طبعة ١٩٨٠ ص ٢٤). وعلى هذا فتحليل وتجديد تراث الماضى - وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين - طبقا لحاجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة. وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة.

والتجديد يتم بطرق ثلاث: تجديد اللغة وتجديد المعنى وتجديد الشئ أو الواقع. أما تجديد اللغة فيتم - كما يقول - باستخدام الألفاظ المتداولة بدلا من الألفاظ التقليدية، فنستخدم كلمة «أيدولوجية» بدلا من كلمة «دين»، وكلمة «قبلى» بدلا من كلمة «شرعى»، وكلمة الإنسان الكامل» بدلا من كلمة «الله» وهكذا. أما فيما يتعلق بالمعنى فيتم بإعادة قراءة التراث بمنظور العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور كما يقول «أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعى». وهذا ما يبين تأثير حسن حنفى بفلسفة هومرول الظاهرانية

وتبنيه لمنهجها ورؤيتها. وتجديد الشيء عند حسن حنفى يعنى تغيير الواقع الثقافى وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات. ويعرض الكتاب فى جزئه الأخير لأسس إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والأصول والفلسفة والتصوف. من أجل إقامة علم جديد يستمد من الوحى أصوله. فالوحى عند حسن حنفى متجه إلى تغيير العالم وتجديده وبهذا يحول الوحى نفسه إلى حضارة. وتأميسا على هذا فإن مهمة «التراث والتجديد» عند حسن حنفى هى تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر. (المرجع السابق، ص ١٩٧٤ - ٢٠٣).

وفى موسوعة حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» سنجد تفصيلا لكل هذا الذى كان على نحو تخطيطى عام فى كتابه «التراث والتجديد».

وقد لا تسمح هذه الدراسة المكثرة لكتابة «مقدمة فى علم الاستغراب» بعرض هذا الكتاب الموسوعى، ولهذا نكتفى بالإشارة السريعة إلى بعض ملاحظاتنا المنهجية عليه، كتمهيد لدراستنا لكتابه عن الاستغراب.

إن حسن حنفى يسعى إلى تجديد شعورنا الراهن وعقليتنا السائدة كما يقول فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» بنقد ما فيها من رواسب مستمرة تنتسب إلى الفكر الأصولى القديم، ولكنه يستند فى هذا إلى مفهومين من المتعذر التسليم بهما:

أولا: إن الرواسب والأفكار السائدة هى عينها امتداد للأفكار الأصولية القديمة وهو فى تقديرى مفهوم غير تاريخى؛ فلاشك أن أصول الفكر القديم تنتسب إلى أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كانت سائدة فى الماضى تختلف عن الأوضاع الراهنة.

ثانيا: يكاد حسن حنفى فى دراسته أن يخلخل مفهوم العقل ويجعله أقرب إلى الشعور أو البديهة أو يجعله على الأقل ينبع أساسا من الشعور أو البديهة، وبهذا يكاد يفقد العقل عقلانيته ويجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية يستمد قيمته ومصاديقه من الشعور والبديهة. وهو تأثر واضح - كما ذكرنا - بفلسفة الظاهراتية لهوسرل.

ثالثا: يحدد حسن حنفى المعرفة بحدود الأسس العامة التى يصفها الوحى، ولهذا فلا معرفة جديدة. إذا كان ثمة معرفة جديدة خارج الوحى، إلا فيما يطلق عليه اسم الفروع أى التطبيقات لهذه الأسس العامة. وبهذا يغلب الوحى على الواقع بل يشرط الواقع بالوحى الذى هو بدوره مشروط بالكتاب أى بالقرآن. وهذا مما يحد من الاجتهاد العقلى والتجديد الذى يدعو إليه.

رابعاً: يقلص حسن حنفى التراث العربى الإسلامى فى التراث الدينى وحده ويحد التراث الدينى بالتراث الإسلامى، ويحد التراث الإسلامى بالتراث السنى. حقا إن الاتجاه السنى هو الاتجاه السائد، ولكن هذا لا يبرر إغفال اتجاهات أخرى كان لها تأثيرها مثل الشيعة والمتصوفة، هذا إلى جانب العناصر الأخرى من تراثنا العربى الإسلامى، من علوم طبيعية ورياضية، وآداب وفنون ومنجزات اقتصادية وإدارية إلى غير ذلك.

هذه بعض الملاحظات المنهجية العامة التى تتجاوز بها العديد من الملاحظات التفصيلية الموضوعية التى لا يتسع لها هذا المدخل التمهيدى لقراءتنا لكتابه «مقدمة فى علم الاستغراب».

٢ - استغراب أم تفريب معكوس؟

وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية فى مشروع حسن حنفى الحضارى، وتتعلق بالموقف من التراث الغربى الذى كرس له كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩١).

يمثل التراث الغربى - عند حسن حنفى - «الآخر». إنه الآخر إزاء «الأننا» الإسلامى. على أن هذا «الأننا» ما يزال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا «الآخر»، ويعدده مصدرا لعلمه. فضلا عن أن هذا «الآخر» يجعل من «الأننا» الإسلامى موضوعا له ولعلمه. ولهذا يسعى كتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى محاولة قلب هذا الوضع. فهو يدعو إلى إبداع «الأننا» بدلا من تقليد «الآخر»، وإلى امكانية تحويل «الآخر» إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدرا للعلم (الرجع السابق ذكره، ص ٥). وهو يسعى منذ الصفحة الأولى من كتابه إلى دحض الإيحاء بأنه رافض للغرب. متفوق على الذات، شأن الاتجاه السلقى التقليدى. على أن حسن حنفى يحدد طبيعة العلاقة بين «الأننا» و«الآخر» بأنها علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن يتفى هذا ضرورة النظر فيها وتمثلها وإكمالها (الرجع السابق، ص ١٦). وهو يميز بين طبيعة حضارة «الأننا» الإسلامية، وحضارة «الآخر» الغربية. والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين. فحضارة الغرب - كما يقول - حضارة ذات طبيعة طردية أى نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضاً له، وكتطور صرف، وهو تطور صرف دون بناء «ولا توجد

ماهية مسبقه له كما هو الحال فى الوعى الإسلامى (ص ١١١). ولهذا يطفى على طابع تفكيرها المنهج التاريخى كما ظهر فى المدرسة التاريخية والماركسية وفى العلوم التاريخية التى سميت بالعلوم الاجتماعية ثم الإنسانية (ص ١٧). على حين أن حضارة «الأنبا» الإسلامية، حضارة ذات طبيعة مركزية ماهوية؛ أى ذات ماهية مسبقه، ولهذا فهى متمركزة حول رسالتها وعقيدتها الأولى. إنها تنسج علومها من «أصول الدين وأصول الفقه والتصوف» حول مركز واحد، وهى تنطلق من هذا المركز وتبدع من خلاله. «وتطور هذه العلوم - كما يقول - إنما يكشف عن بنائها. فالتطور جزء من البناء، كما أن البناء يكتمل بالتطور. ونلاحظ هنا أن الفارق بين طبيعة الحضارتين هو أن الحضارة الغربية تتسم بالتاريخية بدون بنية. فوعياها وعى تاريخى، أما الحضارة الإسلامية فهى بنية بلا تاريخية، ووعياها وعى لبنية علومها، أى وعى ماهوى. إن الأنبا لا تكون بل توجد» (ص ١١٠). كما نلاحظ أن الحضارة الإسلامية عند حسن حنفى تكاد تقتصر علومها على العلوم الدينية على خلاف علوم الحضارة الغربية ذات التوجه الاجتماعى الإنسانى.

ويحاول حسن حنفى أن يتخلص من الأسطورة القائلة بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية، وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعا (ص ١٩). وإنما هى «فكر يبنى محض نشأ فى ظروف معينة من تاريخ الغرب وهو نفسه صدى لهذه الظروف» (ص ٣٧). وإن كان يقول فى الوقت نفسه بأنها «ورث الخبرات الطويلة للتجربة البشرية، تراكمت فيه من الشرق والغرب!» (ص ٣٧). على أن هذه الثقافة الغربية تهيم على ثقافتنا وتصوراتنا للعالم فأصبحنا موضوعا لها، ولهذا يسعى حسن حنفى بهذه «المقدمة لعلم الاستغراب» إلى أن تصبح هذه الثقافة الغربية موضوعا لدراستنا، بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراستها. وهو فى الحقيقة يتهج فى هذا منهجا شبيها بمنهج عابد الجابرى فى دراسته لتكوين بنية العقل العربى. على أنه إذا كان الجابرى يطبق هذا المنهج على دراسة العقل العربى، أى على «الأنبا»، العربى الإسلامية أى القومية لا الإسلامية فحسب كشفا لثوابتها المعرفية، فإن حسن حنفى يسعى لتطبيق هذا المنهج على الحضارة الغربية أى على «الآخر».

ويرى حسن حنفى أن مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة قد تحولت - على حد قوله - إلى وكالات حضارية للغير، وإلى امتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، وجودية، شخصانية، سيرالية، تكعيبية.. إلى غير ذلك (ص ٢٤). بل يذهب إلى أن معظم

تبارأتا الفكرية الحديثة هي أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة «ظاهرة التغريب عمرها حوالى مائتى عام فى وعينا القومى، وبها وعينا القومى يسير على قدمين: الأولى طويلة وقوية وربما رفيعة نظرا لأننا نجعل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومتورمة نظرا لانتشار الثقافة الغربية فى وعينا القومى لدرجة الانبهار والتبعية (ص ١٥). فالإصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شلى شميل)، كلها ترى الغرب غطا للتحديث وغودجا للتقدم، وترى صورتها فى مرآة «الآخر» (ص ٢٦). على حين أن الفكر الإسلامى القديم استطاع أن يمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل قام بنقدها (ص ٢٨). ولهذا، إذا كان الاستشراق هو رؤية «الأنا» (الشرق) من خلال «الآخر» (الغرب)، فإن علم الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية «الأنا» باتخاذ موقف نقدى من ثقافة «الآخر» بإعتباره موضوعا. وهذا ضرورة ملحة - كما يقول حسن حنفى - فى عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الإستعمارية الثانية (ص ٣٣). ولا سبيل لتحقيق نهضتنا وحضارتنا الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة «الآخر» الغربى. «فطلما أن الغرب قابح فى قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعى يحال إليه كل شئ للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفى حاجة إلى أوصياء» (ص ٣٤). فلا إبداعاً ذاتياً دون التحرر من هيمنة «الآخر»، ولا إبداعاً أصيلاً دون العودة إلى «الذات» الخاصة بعد أن نقضى على إغترابها فى «الآخر» (ص ٥٢). «فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية فى مقابل التغاير والأنا فى مواجهة الآخر والأصالة فى مواجهة التحديث والإغتراب المرتبط به... ولكن بعد الإستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة وانتشر التغريب واستقلت البلاد، ولكن احتلت الأذهان. قد ولد الفعل وهو التوجه نحو الآخر رد فعل هو الرجوع إلى الأنا كما هو الحال فى الثورة الإسلامية فى إيران والثورة الإسلامية المعاصرة فى شتى أنحاء العالم العربى والإسلامى» (ص ٢٥). ونلاحظ فى هذا النص مفهوم الهوية يكاد يرتبط بالمفهوم الأرسطى للهوية أى التماثل الذاتى الدائم فضلا عن الدلالة الدينية الخاصة للرجوع إلى «الأنا» فى مواجهة الآخر. وما أكثر الإشارات الأخرى إلى ذلك فى الكتاب مثل «يستطيع الفكر الإسلامى أن يعطى نماذج عديدة دفاعا عن الهوية ضد التغريب مثل تحريم القرآن موالاة الغير والتقريب إلى الأعداء والتودد إليهم ومصالحتهم... ورفض التقليد والتبعية فالإعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب» (ص ٢٨

٢٩ - لقد بدأت الحضارات من الشرق، ثم انتقلت إلى الغرب وقد تعود إلى الشرق مرة أخرى على حد تعبير حسن حنفى (ص ٥٣). ولا فرق فيما يتعلق «بالآخر» الغربى بين تراثه الرأسمالى وتراثه الاشتراكى، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة وتراث عنصري (ص ١٠٢). ولهذا فهناك اختلاف حاسم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالحضارة الإسلامية حضارة توحيدية، على حين أن الحضارة الغربية حضارة مفرقة (ص ٦٦١). ولهذا يقوم حسن حنفى بتاريخ «الأنا» تاريخا يختلف عن التاريخ الغربى الذى يتمثل فى العصر القديم والوسطى فالحديث. أما تاريخ «الأنا» فيتمثل عند حسن حنفى فى مراحل ثلاث كذلك، ولكنها مختلفة. فكل مرحلة منها تدوم سبعمئة سنة. ولقد انتهت منها مرحلتان وبقيت الثالثة. المرحلة الأولى تبدأ من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع وتنتهى بآبن خلدون، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر وتنتهى بعصر التحرير من الاستعمار. أما المرحلة الثالثة، أى السنوات السبعمئة الثالثة فقد بدأت بالفعل - فى رأى حسن حنفى - منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها - على حد قوله - العصر الذهبى الثانى للحضارة الإسلامية (ص ٦٩٧)، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف، ذلك أنها استكملت مراحلها الثلاث التى تتمثل فى عصر أداء الكنيسة والعصر المدرسى والعصر الحديث، وليس لها مرحلة رابعة. وبهذه الرؤية الثلاثية أو الثلاثية لحركة التاريخ، يؤكد حسن حنفى أن المستقبل للحضارة الإسلامية وحدها. وهى رؤية حضارية فلسفية تذكرنا بالمراحل الحضارية المختلفة عند شينجلر وتوينبى وهى أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى العلم. وتكاد تقدم صورة قدرية للتطور التاريخى خالية من أى أساس موضوعى.

وفى ضوء هذه للرؤية التاريخية الخاصة يقوم حسن حنفى بعرض تحليلى للفكر أو الوعى الغربى، محددا فى البداية المصادر المختلفة لهذا الفكر من مصادر يونانية ورومانية ومصادر يهودية ومسيحية ومصادر شرقية قديمة، ثم يتابع هذا الفكر منذ القرن الأول حتى المدارس الفكرية المختلفة فى القرن العشرين، محددا كذلك المعالم الرئيسية لهذا الفكر فى سياقه التاريخى.

على أنه من الملاحظ: أنه فى عرضه التاريخى للفكر أو للوعى الغربى، وفى تحديده لتكوينه وبنيته، لا يقوم بأى دراسة نقدية لهذا الفكر، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضا

محايذا، لا يختلف كثيرا - إلا فيما ندر - عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أم كتبها عرب، بل هو عرض مسطح أحيانا يكاد يكون مجرد استعراض لعناوين بعض النظريات الفلسفية دون تحليل أو تقييم. ولهذا لا يمكن القول بأن هذه المئات من الصفحات عن تاريخ الفكر الغربى تعبر عن موقف نقدى متميز خاص. إنها مجرد سرد تاريخى له. ولهذا لا أدرى على أى أساس يمكن أن نعد هذه الصفحات استغرابا إسلاميا فى مقابل الاستشراق الغربى! ولو صح اعتبار هذا استغرابا، لكان كل من كتب عن الفكر الغربى أو الأدب الغربى أو الحضارة الغربية مستغرابا إذا لم يكن من أبناء الغرب! ولعلنا نجد هذا التاريخ الفلسفى النقدى للغرب عند بعض الكتاب المصريين والعرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين، يتميز تاريخهم الفلسفى بموقف أيديولوجى خاص مثل يوسف كرم (برؤيته التماوية الجديدة) وعبد الرحمن بدوى (برؤيته الوجودية) وعثمان أمين (برؤيته الجوانية) وزكى نجيب محمود (برؤيته الوضعية) ومطاع صفدى فى كتابه «نقد العقل الغربى» الذى قرأ هذا العقل قراءة نقدية من داخله، وغيرهم كثيرون، دون أن يدعو أنهم ابتكروا علما جديدا هو علم الاستغراب. وبهذه المناسبة أتساءل ماذا يمكن أن نسمى الكتابات العربية التى درست وأرخت للفلسفة الهندية أو للخبرة اليابانية أو للفكر الصينى التقليدى أو الثورى مثلا هل نسميها استشراقا أو استغرابا؟!

وفضلا عن هذا كله، فلقد مضى فى عصرنا ما كان يسمى بالكتابة الاستشراقية، فالإستشراق ليس مجرد كتابة عن التراث الدينى للشرق العربى الإسلامى، من وجهة نظر غربية، بل كان يتضمن أمورا عديدة منها كشف النصوص وتحقيقها فى مختلف المجالات الفلسفية والأدبية والفنية والتاريخية والسياسية، كما كان يتضمن دراسات لها ودراسات مقارنة بينها وبين نصوص غربية فى هذه المجالات المختلفة، وتحديد التأثير المتبادل بينه، فضلا عن التأويل والتفسير الذى كان يعبر - بغير شك - عن أيديولوجية المستشرقين الخاصة، كما يعبر أحيانا عن المصالح والسياسات الخاصة لدولهم. وكان يغلب على أحكام هذا النمط من المستشرقين طابع التأمل الخالص، دون أن تخلو من مناهج علمية فى البحث والدراسة وذلك مثل أعمال ماسينيون وبيرك وواط، وميكل وجارديه وبرنارد لويس وكراسنوفسكى ورودنسون وغيرهم. ولقد انتهت هذه المرحلة من الاستشراق - فى تقديري -

وحققت - بغير شك - إضاءة كبيرة لتراثنا العربى الإسلامى فى مختلف المجالات الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية عامة، على الرغم من نختلف فيه مع هذه الدراسة أو تلك، مع هذا المنهج أو ذاك، مع هذه الأحكام أو تلك. ولقد قامت مرحلة أخرى جديدة فى دراسة الأوضاع العربية والإسلامية الراهنة، لم تعد تنسب إلى الاستشراق القديم، بقدر ما أخذت تنسب إلى العلوم المختلفة من أنثروبولوجية وسياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية. لقد انتهت مرحلة الاستشراق وبدأت مرحلة جديدة من الدراسات العلمية والتجريبية ذات التخصصات الدقيقة المختلفة، مهما اتفقنا أو اختلفنا مع نتائجها أو مناهجها كذلك. على أنه فى الوقت الذى تنتهى فيه مرحلة الاستشراق، وتبدأ مرحلة الدراسات العلمية، يبدأ حسن حنفى بما يسميه الاستغراب بل علم الاستغراب! والحق، أننى لا أجد علما بالمعنى المنهجى الدقيق أو إطارا نظريا محكما ومنطقا حضاريا دقيقا - على حد قوله (ص ٢١) - فليس ثمة تأسيس لقواعد أو لمنهج فى هذا الاستغراب. بل لا أجد استغرابا إلا فى هذه الدعوة التى يدعو إليها حسن حنفى فى مقدمات كتابه وفى صفحاته الأخيرة، وهى دعوة أقرب إلى التبشير والدعوة التبوية منها إلى العلم أما تطبيقه على الفكر الفلسفى الغربى، فهو مجرد عرض وصفى غير نقدى - كما ذكرنا - لا يختلف فى الجوهر عن مختلف الدراسات الأخرى العربية والغربية لتاريخ الفلسفة الغربية. وإن افتقد الدقة العلمية، لا فيما يصدره من أحكام فحسب كما سوف نرى، وإنما كذلك فى انعدام استناده إلى مراجع فيما يسوقه من عرض للمذاهب الفلسفية المختلفة إلا فيما ندر، بل تكاد تقتصر مراجع هذا الكتاب على كتبه هو نفسه! وسر هذا - فى تقديرى - هو اخفاؤه للمراجع الغربية التى استقى منها عرضه الاستغرابى! بل لعلنا نجد فى هذا العرض الذى يقدمه حسن حنفى والذى يسعى به لتأكيد الاختلاف التام بين الموقف الفكرى الحضارى الإسلامى والموقف الفكرى الحضارى الغربى نجد ثمائلا - لا فرقة - بين فصول ومراحل فى الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية يحصر حسن حنفى على إبرازه فى أكثر من موضع فى كتابه.

ونكتفى بإيراد بعض الأمثلة: فعندما يعرض الكتاب لعصر التنوير الغربى فى القرن التاسع عشر، مؤكدا أن سمته هى اعتبار العقل سلطانا على كل شىء، وأن العقل أساس النقل، يضيف حسن حنفى إلى ذلك قائلا «كما كان الحال فى تراثنا الاعتزالى» (ص ٣٠٧). وفى حديثه عن هيجل وإشارته إلى أنه فى فلسفته تم تحويل الدين إلى المثالية، وتحويل

الوحي إلى العقل، أى تم تعقيل الدين وتنظير الوحي، يعلق على ذلك قائلاً «كما حدث ذلك عند المعتزلة فى تراثنا الإسلامى القديم» (ص ٣٤١). ويشير فى حديثه عن بنية العقل الأوروبى إلى أن العقلانية الأوروبية تعد امتداداً لعقلانيتنا الإسلامية الاعتزالية الأولى (ص ٦٢٤). ويقول عن سمات التنظير الأوروبى إنه «تنظيم استعمال الوقت كما هو الحال فى تنظيم أوقات الصلاة عند الأصوليين» (ص ٦٢٦). بل يثبّن تقارباً غير مباشر بين قدرة الوعى الأوروبى فى عصر النهضة على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتماداً على جهد العقل ورؤية الطبيعة وبين النموذج الإسلامى فى تراثنا القديم، وحدة الوحي والعقل والطبيعة الذى تسرب كما يقول قبيل عصر النهضة إلى الوعى الأوروبى بعد نقل التراث الإسلامى من العربية إلى اللاتينية (ص ٢٣٥). وما أكثر الأمثلة الأخرى التى تقايل بين توجهات ومقدمات تأسيسه نظرية ومفاهيم فى التراثين الإسلامى والغربى.

وعندما نتأمل أوجه الخلاف العام التى يقول بها بين الموقف الإسلامى الحضارى وموقف الحضارة الغربية، نثبّن أنه يقيم هذا الخلاف على أسس قابلة للجدل، بل هى أقرب إلى السجال الفكرى منها إلى الحقائق المستخلصة من الدراسة العلمية. فهو يقول على سبيل المثال بأن الحضارة الإسلامية حضارة توحيدية على حين أن الحضارة الغربية والعقلية الغربية مفرقة (ص ٦٦١). وهى قضية سبق أن عرض لها ودافع عنها أنور عبدالمملك ولنا رد عليها فى دراسة قديمة. وهى على أية حال قضية خلافية ولا تستند إلى أسس موضوعية. فما أكثر ما نجد توجهات توحيدية وتفريقية فى كلا الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية. ويقوم حسن حنفى دعواه بالاختلاف والخلاف الحضارى بين هاتين الفلسفتين أو العقلانيتين على أساس: «أن النظريات الفلسفية فى الحضارة الغربية وهى المعرفة والوجود والقيم والدين، قد جاءت - كما يقول - لتغطية الواقع الأوروبى العارى بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظرى الجديد. أما عندنا - كما يقول حسن حنفى - فلم تحدث قطيعة معرفية بعد، وما يزال الواقع مغطى، والوثام قائماً بين «الأنثا» والعالم. ولذلك لا تجد هذه المباحث الفلسفية فى جامعاتنا وبين طلابنا أى صدى اللهم إلا من كلام محفوظ لا بداية له ولا نهاية له ولا هدف. إنما أسس الفلسفة لدينا تتحدد من موقفنا الحضارى الآن الذى يضم جبهات ثلاث: الموقف من التراث القلائيم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع أى التفسير» (ص ٦٤٤ - ٦٤٥). ولا شك أن هذه الجبهات الثلاث

هى وجهة نظر خاصة لحسن حنفى ولها أصداء بغير شك فى فكرنا المعاصر . ولكن هذا لا ينفى وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم فى هذا الفكر كذلك . وما أكثر الدراسات الجادة المتعلقة بها فى جامعاتنا وبين طلابنا ومفكرينا ، ولا تشكل أساساً قطعياً للتفرقة الفكرية بين الحضارة الإسلامية عامة والفكر العربى الراهن والحضارة الغربية ، وإن كانت تجعل لقضايا تراثنا والموقف من التراث العربى دلالة خاصة متميزة . بل إن حسن حنفى نفسه يبين وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم والدين فى تراثنا القديم كما سبق أن ذكرنا . فنظرية المعرفة - كما يقول - تقابل «نظرية العلم عند علماء أصول الدين أو المنطق عند أصول الفقه وفى علوم الحكمة أو الإشراق عند الصوفية ، والمعرفة التاريخية تعادل المعرفة العقلية المتواترة فى تراثنا القديم ، ونظرية الوجود تقابل نظرية الوجود عند علماء أصول الدين والطبيعات فى علوم الحكمة والأحكام الشرعية فى علم أصول التوحيد والعدل فى علوم أصول الدين إلى غير ذلك . أما مبحث الدين فهو الموضوع الغالب على كل علومنا القديمة» - كما يقول - (ص ٦٤٣ - ٦٤٤) . فضلا عن هذا فإننا نلاحظ أن حسن حنفى يقتصر فى تحديده لمعالم الحضارة الإسلامية على تجلياتها الفكرية الدينية أساسا - كما رأينا - من فقه وأصول الفقه وعلم كلام ، متجنباً بقية الجوانب العلمية والثقافية والموضوعية الأخرى فى هذه الحضارة . كما يسعى فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى ما يشبه محاولة تفسير أغلب التيارات الفلسفية الغربية تفسيراً دينياً من ناحية أو تفسيراً ذاتياً من ناحية أخرى وأحيانا بشكل متعسف . فديكارت عند حسن حنفى «ينتسب إلى العصور الوسطى أكثر منه إلى العصور الحديثة ، وكذلك كانط فكلاهما جعل العقل مبرراً للإيمان التقليدى» (ص ٢٩٣) . وهيجل كما يقول حسن حنفى كان «مفكراً دينياً فى البداية وكما تدل على ذلك أعمال الشباب ثم تحول من الدين إلى المثالية ، من الوعى إلى العقل فى أكثر محاولة عرفها تاريخ الفلسفة الغربية لتعقيل الدين وتنظير الوعى كما حدث ذلك عند المعتزلة والحكماء فى تراثنا الإسلامى القديم» (ص ٣٤١) . على أن حسن حنفى إلى جانب هذه القراءة الدينية لأغلب توجهات الوعى الأوروبى ، نراه كذلك يسعى لإضفاء مفهوم ذاتى شامل سيطر على هذا الوعى الغربى كله وكان من اليسير عليه بالطبع أن يدلل على ذلك فى فلسفات ذات توجهات عقلانية مثالية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل ، ولكنه يسعى للتدليل على ذلك كذلك . فى التوجهات الحسية عند لوك وهوبز وهيوم ، وكذلك التوجهات الوضعية والماركسية والتطورية لأنها تجعل الأولوية للواقع على الفكر كما يقول ، ولهذا يرى أنها ذاتية

مضادة أو أدبية مقلوقة أو ذاتية جماعية أو وعى اجتماعى روح طيعية! (ص ٦٢٢).

على أننا نكاد نجد فى عرضه للوعى الأوروبى الحديث سيادة للفلسفة الظاهرية حتى قبل ظهورها بشكل نسقى فى كتابات هوسرل. والفلسفة الظاهرية عنده هى خاتمة المطاف فى تكوين الوعى الأوروبى، ولهذا يكاد يراها مكوناً أساسياً فى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فهو يجد الظاهرية فى تفسيره للمثالية المطلقة عند فيشته وهيجل ويرى فى الوجودية تطبيقاً للمنهج الظاهريّ فى الوجود، وهذا صحيح وكذلك الشخصانية التى يراها ارتباطاً بالظاهرية المتأخرة عند هوسرل وخاصة فى مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة أخلاقية صوفية روحية، بل يرى فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والتاريخى وخاصة فى مدرسة فرانكفورت توجهها ظاهرياً اجتماعياً وذلك فى رفضه للفكر السياسى التقليدى والماركسية الداروينية على حد قوله من أجل تحليل جدل اجتماعى على مستوى الإنسان، بل يرى هذه الظاهرية فى فلسفة العلم الرياضى والطبيعى كذلك وخاصة عند هويتهد (ص ٤٨١). حتى الفلسفة التحليلية التى تضم الفكر الرياضى والمنطق وفلسفة العلوم «فإنها أيضاً خرجت من ثايا الظاهريات عند فتنجشتاين. وعلى هذا فالظاهريات عند هوسرل كما يقول حسن حنفى - هى نهاية تكوين الوعى الأوروبى» (....)، بل إنها مشروع الفلسفة الأوربية كلها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل (ص ٤٨٨).

واللاحظ أن تركيز حسن حنفى على الفلسفة الظاهرية هو امتداد لتركيزه على الظاهرة الدينية الروحية الذاتية. فالظاهرية كما يقول تيار اشراقى روحى ومثالية شعورية (ص ٥١٣).

والواقع أننا نجد فى منهج حسن حنفى نفسه وفى توجهه الفكرى عامة، ما يكاد أن يكون تطبيقاً لمنهج هوسرل فى الفلسفة الظاهرية، عامة كما سبق أن أشرنا. ولعلنا نتبين ذلك فى تفرقة بين الوعى الإسلامى والوعى الغربى التى تستند - فى تقديرى - على تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع.

على أن هذا التوجه الفكرى الظاهريّ فى تأريخ حسن حنفى للوعى الأوروبى بوجه خاص، إنما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرد تأريخ غربى للوعى الغربى وإن تضمنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتراث الدينى الإسلامى.

فضلا عن هذا، فإن فلسفة هومرل الظاهرانية هي فلسفة يقول حسن حنفى نفسه عنها أنها «إعلان الوعى الأوروبى عن نهايته» (ص ٥١٨). فكيف يتبنى حسن حنفى البشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة منهجا وفلسفة هما إعلان بنهاية وعى، أى بنهاية حضارة ١٩ وخاصة أنه لا يطبقها على الوعى الغربى فحسب بل على الوعى الإسلامى كذلك.

هذه هي قراءة مختصرة لدعوة حسن حنفى إلى ما يسميه بمدخل إلى علم الاستغراب. وفى تقديرى أن المشكلة الأساسية المنهجية فى دعوة حسن حنفى بل فى مشروعه الحضارى كله هي فى اقتصره على قراءة للسياق الموضوعى والتاريخى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى كل مرحلة من المراحل التى ينشأ منها وفيها الوعى، ولهذا افتقدت قراءته للوعى الحضارى الإسلامى والغربى العمق الموضوعى. على أن المشكلة الأساسية الأيديولوجية فهى فى عدم تمييزه بين الجانب الحضارى فى العرب والجانب الاستعمارى، فضلا عما يقيمه من ثنائية ضدية استيعادية شبه مطلقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى عصرنا الراهن. وإذا كان الطابع الدينى الإسلامى دون الجوانب الأخرى للحضارة العربية الإسلامية هو الطابع الغالب فى رؤيته الحضارية مع خضوب الطابع القومى العربى، فإنه فى الوقت نفسه يكاد يجعل هذا الموقف الحضارى الإسلامى من الحضارة الغربية هو الموقف العام للبلدان العالم الثالث عامة من الحضارة الغربية.

ولا شك فى صدقية وضرورة وجدية الدعوة التى يدعوها حسن حنفى إلى تخلص ثقافتنا الإسلامية أو العربية الإسلامية أو ثقافات البلاد النامية أو العالم الثالث عامة فى تجليها الراهن من تخلفها وتبعيتها العاجزة للثقافة الغربية. ولا شك كذلك أن الدعوة إلى تأكيد خصوصيتنا الفكرية الذاتية - كما سبق أن أشرنا - دعوة صحيحة وواجبة. على أننا لن نستطيع أن نتبين هذه الخصوصية، وأن نسعى إلى تنميتها وتعميقها إلا من خلال استيعاب تراثنا القديم كله - لا تراثنا الدينى وحده - استيعابا عقلانيا نقديا من ناحية، واستيعاب حضارة العصر كلها كذلك استيعابا عقلانيا نقديا كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل فى دراسة أخرى. على أن هذا الموقف النقدى بانجماهيه، ليس بكاف إن لم ينبثق ذلك عن ممارسة فكرية وعملية - رية موضوعية إبداعية شاملة تتفاعل تفاعلا إيجابيا مع واقعنا الخاص

وحقائق ووقائع عصرنا الراهن من ناحية أخرى لن تتحقق ذاتيتها وتبلور وتحدد هويتها الثقافية والقومية بالاقتران على الجانب الدينى وحده من التراث، أو باستخلاص أسمى ثابتة من تراث الماضى أو تصحيح وتطوير إجاباته، ولن تتحقق بتقليد الثقافة الغربية العصرية أو برفضها. فخصوصيتنا الذاتية ليست أقنوما ثابتا، ومعادلة نهائية، بل هى مشروع مفتوح على المستقبل، دائم التطور والتجدد وهى جزء - على الرغم من هذه الخصوصية وبفضلها - من حضارة العصر. فليس هناك فى تقديرى حضارتان مختلفتان فى عصرنا الراهن، إسلامية أو عربية إسلامية وغربية، أو دوائر حضارية متعددة مختلفة - كما يقول أنور عبد الملك ويشايه فى ذلك حسن حنفى. بل هناك حضارة عصرية واحدة هى ثمرة الثورة العلمية التكنولوجية، وخاصة وسائل المواصلات والاتصالات والمعلوماتية، التى يقول عنها حسن حنفى فى نهاية كتابه إنها «ما تزال ثورة لمعلومات كمية لا كيفية تعطى معلومات ولا تعطى علما، تجمع أخبارا ولا تضيف جديدا» (ص ٧٢٧) (دون أن يتبين ما تعنيه من ثورة معرفية وإنتاجية) هذا، إلى جانب عولمة بل دولة الاقتصاد التى يهيمن عليها فى الوقت الراهن النظام الرأسمالى العالمى وشركائه المتعددة الجنسية، وبخاصة الرأسمالية الأمريكية. إلا أنه برغم هذا الواقع الموضوعى العلمى والاقتصادى الذى تسعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى السيطرة عليها واستغلاله لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وطمس مختلف الخصوصيات وإزالة الحدود الثقافية والقومية وفرض مصالحها الإستغلاية ورؤيتها الخاصة للحياة، أقول، على الرغم من هذا، فهناك خصوصيات قومية وثقافية ومصلحية داخل إطار هذا العالم الواحد الموحد موضوعيا على الرغم من اختلافاته. فهناك فى هذا العالم الواحد مساحة من المصالح الإنسانية المشتركة التى تتمثل فى النضال من أجل السلام العالمى والتخلص من أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة الطبيعية والقضاء على الأمراض والمجاعات والتصحر والتخلف، وتبادل الخبرات الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والمواقف التضامنية الإنسانية. وإلى جانب ذلك ما تزال هناك مساحات شاسعة من النزاعات والصراعات وأشكال متنوعة من الاستغلال والعدوان والاستبداد والتسلط والعنصرية والاستعمار والإمبريالية والصهيونية.

إنه عالم واحد زاخر بالمتناقضات والنزاعات المختلفة. ولا سبيل إلى تقسيمه وتقليصه إلى حضارتين إسلامية أو عربية إسلامية أو ثالثة أو جنوبية وأخرى غربية شمالية. نعم

هناك فى ظل فشل النموذج السوفيتى للتنمية الاشتراكية، وانهيار المنظومة الاشتراكية، وفى إطار إنتهاء الحرب الباردة، هذه الهيمنة الرأسمالية عامة والأمريكية والصهيونية خاصة التى تسعى لتوظيف مختلف المؤسسات الدولية والمشروعية الدولية عامة لصالحها وضد بلدان العالم الثالث أو ما يسمى ببلدان الجنوب بوجه خاص. . . ولكننا لا نستطيع أن نغفل مختلف التناقضات والتفجرات الأخرى فى عالم اليوم من قومية وأصولية دينية ومصليحة وأيديولوجية، بل بين دول الشمال الرأسمالية نفسه، بين المجموعة الأوروبية والمجموعة الأمريكية الآسيوية حول اليابان والصين، بل بين الغرب الرأسمالى والشرق بمفهومه الأيديولوجى، فالصراع الطبقي لم ولن يتوقف فى العالم. ولهذا فمن الواجب أن نتبصر هذا الجديـد المتفجر المتخلق فى عصرنا، وأن نسمى للمشاركة الإيجابية فيه لا الانعزال عنه بروى قومية أو دينية متعصبة ضيقة الأفق. فهناك ما يمكن أن يوحد قوى وأفكاراً وفلسفات وتوجهات فى الشمال والجنوب، والشرق والغرب، بين المسلمين والمسيحيين، وبين غير المسلمين وغير المسيحيين. ومن واجبنا أن نسمى لتوسيع رقعة المصالح والنضالات الإنسانية المشتركة لا أن نقلصها ونعزل قواها الحية الفاعلة عن بعضها البعض. وعليـنا أن نسمى لتضييق رقعة التناقضات والتزايدات ومحاصرة بل وهزيمة ظواهر العدوان والهيمنة والتوسع والاستغلال والاستبداد والاستعمار والعنصرية فى العالم ومع العالم والمصلحة احترام الخصوصيات الذاتية إلى جسور للتجاوز والتفاعل والإغناء المشترك، ومن أجل إرساء علاقات إنسانية جديدة تستند إلى مشروعية ديمقراطية دولية حقيقية متخيلة وملتحدة من هيمنة قطب أو أقطاب على العالم، مشروعية ديمقراطية دولية تحترم فيها الخصوصيات الثقافية والقومية المختلفة والمتنوعة، بل تتألق وتزدهر فى مستوى معيشتها وفى حريتها وفى إنتاجها وفى فكرها وفى إبداعها. إنه التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة، والوحدة التى تزدهر بالتنوع والاختلاف. وعلى هذا، فتقليص هذا الواقع الإنسانى الحضارى الشامل الجديد فى حضارة إسلامية أو عربية إسلامية أو فى ثالثة وأخرى غربية، يواجه كل منهما الآخر مواجهة الاختلاف المطلق والعداء، واستقطاب طاقاتنا الفكرية لإبداع علم جديد اسمه علم الاستغراب، لإقامة مركزية إسلامية أو عربية إسلامية فى مواجهة المركزية الأوروبية، هو فى الحقيقة افتقاد للرؤية الموضوعية لخريطة التناقضات والنضالات فى عصرنا مما يقضى بنا إلى العزلة ومضاعفة تخلفنا وتبعيتنا، بل إلى مضاعفة تغريتنا تغريبا معكوسا.

فعلم الاستغراب لم ينشأ كما يقول حسن حنفى (ص ٢٢) فى مواجهة التغريب، بل هو فى الحقيقة شكل آخر من التغريب الحضارى باسم الاستقلال الحضارى. نعم للاستغراب إن كان مواصلة لقراءتنا العقلانية النقدية للتراث الغربى فى مختلف مجالاته لا فى الفلسفة فحسب بل فى الأدب والفن واللغة والعلم والرياضيات والتكنولوجيا، قراءة نتعرف بها عليه، ونمتلكه معرفة وشملاً إيجابياً ونكون مؤهلين للإضافة إليه بخبراتنا التراثية والمتجددة وبفاعليتنا وإنتاجنا وإبداعنا. ليست مسألة استعلاء حضارى أو ثقافى أو دينى، أو مسألة تكبر وتكابر، وإنما مسألة فعل وإضافة إلى تراث الماضى وفعل وإضافة ومشاركة فى حضارة العصر بما يحقق تطويراً وتنمية لذاتيتنا والحضارتنا المشتركة.

عذراً لهذه الإنعطافة ذات الطابع السياسى. فالحديث عن الاستغراب والدعوة إليه هو فى الحقيقة دخول مباشر فى الهم السياسى المباشر على الرغم من طابعه الفكرى النظرى.

كلمة أخيرة

قنيت لو استكمل حسن حنفى مشروعه الثلاثى الجبهات وانتهى من كتابة جبهته الثالثة، جبهة الواقع والتفسير كما يقول. فلعلنا نجد فى هذه الجبهة الثالثة توضيحاً لبعض ما اختلفنا معه فى الجبهتين السابقتين أو تصحيحاً لما قد يكون قد تورطنا فيه من أخطاء فى نقدنا لمشروعه فى هاتين الجبهتين. على أن الذى لا شك فيه، أن مشروع حسن حنفى على الرغم من اختلافاتنا معه يعبر عن ثلاثة توجهات أساسية لا مفر من الإنشغال بها ومعالجتها - وإن اختلفنا معه فى منهج المعالجة - إذا أردنا تحقيق تنوير حقيقى أصيل فى فكرنا العربى المعاصر: الأول هو نقدنا لتراث الماضى، والثانى هو نقدنا لتراث الغرب، والثالث هو تحليل واقعنا الموضوعى وتفسيره تمهيداً لتغييره، وتنميته تنمية ذات عمق روحى أخلاقى اقتصادى اجتماعى ثقافى شامل أو ونحن نسعى لتغييره وتنميته.

على أن حسن حنفى فى نقده لتراث الماضى، وقف فى نقده عند محاولة إعادة بنائه حتى يتحقق له بهذا إعادة بناء الموروث الثقافى الراهن كما أشرنا من قبل، باعتبار أن هذا الموروث الراهن هو مخزون نفسى متراكم من تراث الماضى. فنقد تراث الماضى وتجديده وفق حاجات العصر هو تجديد لهذا الموروث، بحيث يكون قادراً على إعطاء تصور علمى للعالم وتوجهات ودوافع للسلوك «الوطنى» كما يقول حسن حنفى (ص ٩٣). على أنه

بدلاً من أن يجدد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة على الأسئلة الراهنة لمجتمعنا ولعصرنا، احتفظ بأسئلة التراث القديم كما هي، وحاول أن يجيب عليها إجابة عصرية وإن تمسك أحياناً ببعض الإجابات السلفية مثل قضية «الاستحقاق» أى استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى ومثل تبنيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنوا للمعجزات. وهكذا لم يخرج من إसार الماضى، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته وإختلافه مع تراث الماضى، ومحاولة إقامته على أرض إنسانية، فإنه ظل فى إطار سلفية أسئلة الماضى وبعض إجاباته.

والموقف من التراث - فى تقديرى - ينبغى أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقدا عقلانياً فى إطار ملاساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة، مستعينين - بغير شك - بمناهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد يبدأ بالاستيعاب النقدي العقلانى لتراث الماضى واستخلاص واستلهام الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة النابتة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته. فبهذا يمكن أن نجلد الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

هذا من حيث محاولة حسن حنفى تجديد تراث الماضى. أما فيما يتعلق بنقد الفكر الغربى، فإن حسن حنفى يتميزه المطلق من الناحية النظرية فى حضارة عصرنا الراهن بين الحضارة الإسلامية أو العربية الإسلامية والحضارة الغربية، ودعوته إلى إعادة كتابة الفلسفة الغربية من زاوية «الأننا» أى من زاوية الرؤية الإسلامية أو العربية الإسلامية وحدها، فإنه بهذا قد أغلق الباب أمام إمكانية رؤية عقلانية موضوعية صحيحة للفكر الغربى فى إطار واقعه الاجتماعى التاريخى الخاص نفسه. وفضلاً عن هذا، فإنه لم يقم عملياً وتطبيقياً بنقد الفكر الغربى أصلاً من الزاوية الإسلامية أو العربية الإسلامية - إلا بشكل هامش عابر بل ملتبس - واكتفى بعرضه عرضاً سردياً وصفيّاً برائياً كما أشرنا من قبل. ولم يختلف فى هذا العرض كثيراً مع أغلب من أرحوا لهذا الفكر الغربى، فضلاً عن تبنيه لمنهج من مناهج الفكر الفلسفى الغربى وهو المنهج الظاهراتى فى قراءته لهذا الفكر. ولهذا أخشى أن أقول أن حسن حنفى اتخذ موقف الساحر من التراث الغربى لا موقف العالم المتواضع المدقق، فنراه فى نهاية كتابه يصف عمله فى تحرير الأننا من الآخر فى هذا الكتاب بقوله «اقتضى قصر العمر أن أخرج الأفعى أولاً من تحت قميصى ثم بعد ذلك أصفه مدققاً محققاً» (صـ

(٧٨٧)، إلا أنه فى الحقيقة أوهنا بأقواله شأن السحرة جميعا أكثر مما حقق وعوده . فالشعبان - لو كان من اللائق أن نصف التراث الغربى عامة بأنه شعبان - ما يزال كما رأينا داخل قميصه، وألغام الآخر - كما يقول فى نص آخر (ص ٧٤٩) ماتزال فى أرضه - إن صح كذلك أن نعتبر الآخر مجرد ألغام فى أرضنا - ولم ينجح استغرابه فى أن يظهرها منها اللهم إلا بكلمات مجردة عامة أقرب إلى التبشير والتعبيئة الأيديولوجية الحماسية . فى تقديرى أن الأساس المفهومى لهذا هو عدم تفرقه بين الجانب الحضارى العلمى الإنسانى المشترك والجانب العدوانى الاستعمارى فى الحضارة الغربية .

مرة أخرى أقول، إننى تمنيت لو استكملت معرفتى بمشروع حسن حنفى بالتعرف على جبهته الفكرية الثالثة التى لم ينشرها بعد . فهذا لا يصبح نقدى للمشروع مستكملا فحسب، بل قد تتضح لى أمور لم أتبينها فى الجبهتين الأخرين، جبهة تراث الماضى، وجبهة نقد الحضارة الغربية .

وأيا ما كان الأمر، فإن نقدى لمشروع حسن حنفى الحضارى هو جزء من اجتهادنا الفكرى المشترك جميعا لتلمس الطريق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين، فى إطار عصرنا الراهن . فنقدى له هو استمرار له واستلهام منه . وهو نقد لا يقلل بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة غنية شاملة لتراثها الأصولى القديم وللتراث الفلسفى، الغربى ومن عمق وجدية وطموح وطنى وقومى وإنسانى نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جليلة إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربى الإسلامى كله فى إطار عصرنا الراهن .

جدل الأنا والآخر في مشروع «التراث والتجديد»

د. بعضي طريف الخولي (*)

بسبب ما تعانيه حضارتنا الراهنة من تغيرات مواردة، جذرية، هي بالأحرى ارتدادية، يزداد ضغط بضعة من التساؤلات الثقافية التي كانت قد ألفت بإمعان، وارتدت محاولات الإجابة في مشاريع نخبوية عديدة، يزخر بها الفكر العربي المعاصر.

ولكن كانت قضية «جدل الأنا والآخر» - أو منظومة التقابل بين الشرق والغرب، أو طبيعة المواجهة بين الحضارة العربية والإسلامية وبين الحضارة الأوروبية والأمريكية - واحدة من أهم تلك التساؤلات، فإن مشروع «التراث والتجديد» الذي طرحه الدكتور حسن حنفي من أكثر مشاريعنا الفكرية التحاماً بهذه القضية التي تفرض نفسها الآن على واقعنا وعلى خطابنا، وأجرؤها في التصدي لها.

ينطلق مشروع «التراث والتجديد» من عام ١٤٠٠ هـ، ليقف على مشارف مرحلة السبعينيات الثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية، بعد مرحلة السبعينيات الأولى - القرون الهجرية السبعة الأولى، التي كانت مرحلة المد والازدهار، وسيادة الزمان والمكان. ثم مرحلة السبعينيات الثانية، القرون السبعة التالية (**)، التي كان انقلابها الجدلي إلى الذبول

(*) أستاذ مساعد فلسفة العلوم بآداب القاهرة.

(**) حكناً في فائقة البنداً تواجها واحدة من إسقاطات فيلسوفنا حسن حنفي الغربية، ألا وهي تلك القوة العجيبة التي يكتسبها حنفي للرقم (٧). إن حنفي يصر على طوطمية التسبيح للمراحل التاريخية، حتى يكاد الرقم (٧) يكتب معه القدسية التي اكتسبها مع الإسماعيليين في تأملهم لأيام الأسبوع السبعة، والكواكب السبعة المعروفة آنذاك، ويحكمهم عن الإمام السابع المتم للعودة الأمانة أم أنه ما ينسب في الوعي العربي من تفاؤل دائم بالرقم (٧) «وينا فوقكم سبعا شذاباً» (الب/ ١١٢٤) والسنوات السبع والفرديس السبع المملقة والأرواح السبع.

والنكوص والارتداد والتبعية. يقف المشروع نزاعاً تواقساً إلى أن تكون السبعمئة الثالثة والراهنه المركب الجدلى الشامل الصاعد الواعد، الذى يجمع ما فى الطريقين أو المرحلتين، ويتجاوزهما إلى الأفضل، يربطهما معا فى موقف حضارى منشود، ينفى رواسب الجمود والتخلف وصنوف الاستعمار والتبعية، خروجاً إلى مرحلة التحرير التام والاستقلال والفاعلية فى الزمان والمكان... ومن قبل ومن بعد تأكيد «الأنا» فى مواجهة «الآخر».

مشروع «التراث والتجديد» أيديولوجيا الإجابة على تساؤلات العصر الملحة، والاستجابة لمطالبات الواقع الراهن وتحدياته الضروس. إنه أيديولوجيا لحضارة متأزمة وناهضة، تحاول الوقوف على أسباب الأزمة، والخروج منها إلى آليات النهوض، مستجيبة بهذا وذلك لدورة التاريخ.

من هذا المنطلق يتصدى مشروع «التراث والتجديد» لإعادة بناء تراثنا القديم بأسره، بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة، بدايتها الوحي وغايتها الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا عند حسن حنفى علم عملى ونظرى على السواء والوحي علم المبادئ العامة، التى يمكن بها تأسيس العلم ذاته، والتى هى فى الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. الوحي هو منطق الوجود المميز لحضارتنا، ومهمتنا تحويله لعلم شامل/أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنسانى المطابق لحاجات العصر. أو لم يتحول الوحي منذ هبوطه إلى حضارة، ارتدت إلى علوم مثالية: عقلية، ونقلية عقلية، وعقلية؟! لم تكن الحضارة الإسلامية بأسرها إلا محاولة منهجة وعقلنة الوحي، لكن فى ظروف تاريخية مختلفة. علينا الآن منهجته وعقلته مجدداً، أى طبقاً لظروف واقعنا نعيد بناء تراثنا بخطوطه السبع^(١) (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، أصول الفقه، العلوم النقلية كالقرآن والتفسير والحديث والسيرة، العلوم العقلية كالرياضيات والطبيعات والعلوم الإنسانية).

إعادة بناء التراث هى الجبهة الأولى التى يعاد فيها رسم مسار الأنا. الجبهة الثانية لمشروع «التراث والتجديد» هى تحديد الموقف من الآخر - الغرب. وذلك فى «علم الاستغراب» الذى يهدف إلى فهم الآخر/ الغرب فى إطاره وتطوره التاريخى ليفقد مجرد

(١) د. حسن حنفى «التراث والتجديد» الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧.

بموضوع دراسة وليس نقطة إحالة، رد مشروعه الثقافي إلى حدوده التاريخية والجغرافية، نهيدا للقضاء على خرافة الثقافة العالمية التي جعل الغرب نفسه مركزا لها^(١). وفي هذا رذاك، نعيد بناء إيجابيات الحضارة العربية بوصفها نابعة من التراث الإسلامي، استعدادا لانتقال دورة الحضارة من الآخر الغربي إلى الأنا.

هكذا نخلص إلى الجبهة الثالثة، وهي موقفنا من الواقع المباشر، الحاضر الراهن. وبينما نأخذ الجبهة الأولى من السلف، والثانية من الغرب، فإن الجبهة الثالثة/ الواقع هي مناط الإبداع، كما أن فيها تصب الجبهتان الآخران، ولأن النص الديني - ثم التراثي والفولكلوري من المكونات الأساسية لواقعنا، تبرز هنا ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير عن طريق الهيرومنوطيقا - أقوى ثملات حنفي للفيومينولوجيا - مذهبه ومنهجه وأداته الأثيرة جدا. وتعنى الهيرومنوطيقا بانصهار النص والقارىء معا، النص مادة خام، القارىء يشكلها ويعيد تشكيلها فى كل عصر، تبعا للأفق الثقافي المعطى، القراءة مهمة مستمرة، والتأويل إمكانية مفتوحة متجددة دائما.

هكذا يمضى «مشروع التراث والتجديد». «بنظرية هيرومنوطيقية جديدة، نعيد بناء الحضارة/ الثقافة على مستوى الكوكب الأرضى، وبصفة خاصة اليهودية. المسيحية. والإسلام. وفى سويداء هذه النظرية يراى الوحى/ التراث بعد تأهيله لهذا ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، فى عالم حديث تحرر من الاغتراب، وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابى^(٢).

ويصرف النظر، أو بتصويبه، على المراحل الثلاث للمناهج الجدلى (القضية - نفيها - مركبها) نجد مثلا يمثل الموقف الحضارى المروم، مشروعا ثلاثى الجبهات، يحلو لحسن حنفي أن يطلق عليه اسم الكتاب الذى يمثل البيان النظرى الأولى (المانفستو). أى «التراث والتجديد». فى هذا الإطار تواجهنا قضية جدل الأنا والآخر، بكل تلك القوة والحضور، ولتمثل أعقد جنوحات حنفي التى يصعب قبولها، بقدر ما يصعب رفضها من حيث هى إحدى الأركان الركينة التى تمنح المشروع شموليته الأيديولوجية.

.. (١) د. حسن حنفي، «مقدمة فى علم الاستغراب» الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.

(2) Issa I. Boullata, Trends And Issues In Contemporary Arab Thought, University Of New York Press, 1990, P. 40.

ذلك أن سبعمائتنا الثالثة/ مرحلتنا الراهنة، التي تستلزم تجديد التراث، لا تتأتى فقط في إطار تطور حضارتنا - مسار الأنا، بل تتأتى أيضاً وأساساً في إطار اضمحلال الآخر الغربي، وبناء على فقدانه العرش أو المركز، انتهاء دورته الحضارية، وتبادل الأدوار بين الآخر والأنا، المركز والأطراف... المعلم والتلميذ... السيد والعبد... الغرب والشرق، ليأتى دور الأنا، وعليها التهوية لاحتلال المركز بعد طول بقاء في الهامش/ الأطراف خلال سبعمائتنا الثانية.

هكذا نجد المنطق لنهضتنا هو نهاية الريادة للشعور الأوروبي، التي تعاصر رد فعلها الجدلي وهو بدايات التحرر لشعوب الشرق بصور عدة من إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء الموروث، بداية الريادة لشعور الأنا، شعوب العالم الثالث. إنه شعور يبلور وعياً إنسانياً جديداً وناشئاً، يقوم على التنمية والتحرر والوحدة والعدالة الاجتماعية وتأكيد الهوية، قهراً للتخلف والاستعمار والتجزئة والتفاوت الطبقي والتفريب. هذا الوعي الناشئ في العالم الثالث، سيتبوء المركز بدلا من الوعي الأوربي الأقل. تعيين هذا الأقول مهمة علم الاستغراب في الجبهة الثانية.

وبالها من طوبى وردية يانعة، تترف فيها أحلام الأنا وسائر آماله القومية. فهل الواقع حقا هكذا؟! أيشهد صعود الأنا وأقول الآخر؟!

لقد تخلق مشروع «التراث والتجديد» في الستينيات، في ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية. فكان ظهور المركزية الشرقية لتعارض المركزية الغربية. وتأتينا «رياح الشرق» لأنور عبد الملك بالمركز أو الدائرة الإسلامية من المغرب حتى الفلبين، والدائرة الصينية اليابانية^(١) وسواهما، وأن الإسلام قوة تغيير، نظرية اجتماعية سياسية شاملة تؤلف إطار الفكر التقدمي^(٢) هكذا في المربع نفسه مع حنفى، يقف القبطي الأصل أنور عبد الملك برصانة أسلوبه ودقة تحليلاته وحدة وعيه للخطر الداهم الذي يمثلته الغرب ورفض فكره لأنه رصيد المرحلة الاستعمارية... يقف متبينا الدعوة لنهوض الشرق على أنقاض الغرب، الذي أخذ في التصدع منذ اتفاقية «الطا» عام ١٩٤٥، ليفقد زمام المبادرة وتأتينا نحن «المبادرة التاريخية ومفتاح فك الحصار من الشرق الحضارى ومن مجموعة القارات الثلاث»^(٣).

(١) د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم» سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥. ص ٦.

(٢) محمود أمين العالم، «الوعي والرعي الزائف في الفكر العربي المعاصر» دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٦. ص ١٩٢.

(٣) أنور عبد الملك، م. س، ص ١٧١.

إنه اتجاه عام في الفكر العربي، يسرف في تعليق الآمال على أقوال الحضارة الغربية، يسير فيه حنفي إلى آخر المدى، مكرسا لمنطق الصراع الحضاري والحروب الثقافية التي ما فتئ الغرب يشهر في وجهنا منذ أن كانت نبوءة القضاء على الإسلام تراودهم حتى نهاية القرن الثالث عشر ورددها روجر بيكون،^(١) R. Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤) - وصبرولا إلى الجولة التسعينية المعاصرة والشرسة^(٢).

ولكن متى كان الخطأ يعالج بالخطأ المضاد؟! إن حنفي يتعامل مع الحضارة الأوروبية الآخر الغربي ككتلة مصممة، ترفض برد فعل عكسي للتمركز الغربي على الذات يتمركز إسلامي على الأنا. وعن طريق أدلة كل شيء ينكر عالما مشتركا أو أملافا إنسانية عامة، جعلت الأنا يساهم بتراثه في نهضة الآخر، وجعلت الآخر يحقق منجزات عملية هي بعض أحلام الأنا وتطلعاته واحتياجاته^(٣). وبعض وأهم أدوات مشروع حنفي ذاته، ومن ثم يثار الاعتراض بأن التحرر من الغرب وإخلاء مواقعه، ليس من حيث هو آخر، وإنما من حيث هو مستعمر محتل مسيطر مستغل مستنزف للموارد عنصرى... صهيوني

الموقف عسير، فالغرب نار ونور، نار من حيث هو هكذا ونور من حيث استبلاكة للعلم ولحصائل الحضارة، ويزيد الطين بلة أن الثانية علة الأولى، وأيضا إحدى علة لتحرير منه!! هنا يتقدم زكي نجيب محمود، ورغم بساطة طرحه لإشكالية الأصالة والمعاصرة وتقليصه إياها إلى مناهج العلوم الطبيعية، فإنه الرائد في فرضها بقوة على مسرح احترام الفلسفة العربية، يمكن أن نتعلم منه. فوعيه الحاد بالاستعمار، والأرق الذي أمضه إلى آخر لحظة في حياته بجريرة قيام إسرائيل وقد شهد وقائعها عن كثب إبان دراسته في لندن. لم يدفعه هذا إلى الإجحاف الذي يأتي على الأخضر واليابس في الموقف من الغرب؛ وظل

(١) لسبح، «تربية الجنس البشري» ترجمة د. حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧، من مقدمة بقلم المترجم، ص ٧٨
(٢) شهدت السياسة الغربية منذ مطلع التسعينيات ما سعى بالحرب الثقافية ضد الثقافات الغالبة على السبعم والثقافة الإسلامية على الخصوص بهدف تجسيدها والحيلولة دون وصولها إلى وضع يتارع سيادة الثقافة العربية، هذا في إطار أيضا ما سعى بالنظام العالمي الجديد. كلاهما النظام العالمي الجديد والحرب الثقافية، ظهرا في أعقاب حرب الخليج. وفي مقال د. س. لهند، الدفاع عن الحضارة الغربية، بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية، عدد ٨٤، ١٩٩١، ومقال صوبيل منتخون الصدام بين الحضارات بمجلة الشؤون الخارجية بين الرأسمالية والشيوعية الموقفية ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هي خطوط القتال في المستقبل، بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست، وأولها حضارة الإسلام. ويخلص منتخون إلى دعوة الغرب للاتحاد كي يتحدى لهذا الأخير التوافق بين الشرق الإسلامي إلى الغرب والشمال.
(٣) محمود أمين العالم، «مفاهيم وقضايا إشكالية»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٩، ص ٨٩.

رصيد الغرب خصوصاً في العلم الطبيعي وكرامة وحقوق المواطن محتفظاً باخضاراه البانع في عيني الرائد وفي فكره. وهل ينكر هذا الاخضرار إلا الأعشى؟! ورب معترض بأن محاولته - لهذا - انتهت إلى توفيقية، هي بالأحرى تلفيقية. ليزداد الموقف عسراً، إنها معسرة «المعاصرة» الشهيرة.

ولا معسرة أمام الطموح الجارف لمشروع «التراث والتجديد» الذي يستهل زاده بامتصاص إيجابيات الغرب إلى آخر قطرة، ليركه هشماً تذروه الرياح أو تقتلعه عن وضع المركز. وببساطة يقرر حنفي أقول أو انتهاء أو تقويس الحضارة الغربية، مؤكداً أن هذا الانتهاء كان حتماً مقضياً، فالوحي أساس الحضارة، وبينما يمثل الأنا حضارة مركزية تدور حول المركز/ الوحي، فإن الآخر «الحضارة الغربية» نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز/ الوحي ورفضاً له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع.



وها هنا نعود إلى نقطة البدء المطلقة، التي يبدأ منها ويرتكز عليها مشروع «التراث والتجديد»، ألا وهي القرآن الكريم أو الوحي، بوصفه نقطة الإحالة المرجعية الثابتة، لأنه الواقعة الأولية المعطاة للشعور، لتمثل نقطة بدء حضارة الأنا. . منطلق وعينا الحضاري، كأمة متميزة بأنها إسلامية، ثم كان الوحي ذاته هو المركز الذي نشأت حوله دوائر علوم تراثنا.

إن الوحي القرآني فعل توحيد فذ، مثل نقطة تحول متفردة. لم يكن استمراراً لأي مسار كان قبله، نثرياً أو شعرياً. إنه كما قال طه حسين - الأستاذ العميد - ليس شعراً ولا نثراً، بل قرآن، ولعل ظهور الوحي في سيرورة الحضارة العربية/ الأنا، يماثل ظهور الفلسفة في سيرورة الحضارة الغربية (الآخر)، منعطف جذري وتغيير حاسم، من حيث الرؤية التي أتى بها، والمنهاج الذي استنته^(١).

هكذا نفهم قول حسن حنفي المهم: إن أميز ما يميزنا كأمة سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو أننا تلقينا (وحياً) يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث، أولاً، أنه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحي

(١) على حرب «الحقيقة والتأويل» فار التوير، بيروت، ١٤، ١٩٨٥. ص ٤٥

مكتملا في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للشرائع، دون انتظار تفسير أو تبديل أو نسخ، ثانياً: أنه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن، وبذلك أمن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بنى إسرائيل. وثالثاً: أن القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل، أى أنه ليس وحياً معطى، ولكنه وحى منادى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتي كل آية كحل لموقف، ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فاهم ما يميزنا عن الأمم والحضارات الأخرى هو هذا القرآن^(١).

ويبدو لى أنه لا ضير من اعتبار الوحي نقطة البدء، بصرف النظر عن التأييد الفينومينولوجى لهذا، أى عن رسوخه في المخزون الشعورى. فصحيح أن الأنا - هذه المنطقة تتميز بسعة الموروث الثقافي قبل الوحي بزمان سحيق^(٢). وأمامنا في مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لاتزالا ماثلتين في شعور الجماهير (أو الأنا). من الحلقة الفرعونية: شم النسيم، السبوع، الفول المدمس، ذكرى الأربعين لأن التحنيط كان يستغرق أربعين يوماً، بل مازال ثمة الحانوتى، أى الخنوطى رغم اندثار التحنيط ذاته. أما الحلقة القبطية، فلا يزال الفلاح المصرى - سواء أكان مسلماً أو مسيحياً - يعيش حتى الآن في تقويمها وينظم وقائع حياته وفقاً للشهور القبطية المطابقة لمناخ مصر وبيئتها الزراعية... وشبهه بوضع مصر أقطار أخرى لها موروث حضارى مائل قبل الوحي الإسلامى... كل هذا صحيح...

لكن أولم يمثل الوحي الإسلامى، بسرعة غير مسبقة دائرة حضارية استوعبت كل هذا لتمثل مرحلة جديدة، نقطة بدء جديدة، شكلت كل المسار التاريخى اللاحق للأنا؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآنى وما أدراك ما لغوية الحدث القرآنى؟! إنها هى لا سواها التى تجعل من مشكلة الخصوصية أو «الأصالة» واقعاً شاغلاً لنا دون أية أمة أخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التى لاتزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالباً أو وعاءً يملأ بالفكر مثلما تملأ السلة الفاكهة، اللغة هى ذاتها نسيج الفكر.

(١) د. حسن حنفى، «قضايا معاصرة» في فكرنا العربى ح ٢، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٣ ١٩٧٦، ص ١٦٥.

(٢) د. عبد التعم تليحة، عرض: «التراث والتجديد»، مجلة فصول، العدد الأول، سبتمبر ١٩٨٠ ص ٢٣٨ : ٢٤٠. حيث يقرص تليحة على اعتبار الوحي نقطة بدء لذلك السب

وقد مارس جلال الحدث القرآني نوعاً غريباً، لعله غير مسبوق، من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التي هي إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذي تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. وبخلاف الأديان السماوية التي عد الوحي الإسلامي ذاته امتداداً وتطويراً لها، نجد أن كل ما بقى في الوعي الجمعي من حاصل تاريخ ما قبل الوحي، إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساخ شائثة لفرعون الجبار وإرم ذات العماد وشمود الذين جابوا الصخر بالواد... ولما تنامت مؤخراً البحوث التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية وتجلت ذخائر أصول القوميات، كان تيار الوعي - سواء احتوى هذا أم لا - قد استقر تماماً في إطار الظاهرة القرآنية. وكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبداً.



أما عن كون الوحي القرآني مركزاً نشأت حوله دوائر العلوم التراثية، أي من حيث هو وحي تحول إلى حضارة، فهذا بدوره من أميز ما يميزنا كأمة فقد خرج تراثنا من الكتاب - الوحي. كانت أولاً الانبثاق الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التي أسفرت عن جهاز اشتقافي ونحوي وصرفي لا مثيل له في لغات العالمين. لأن الوحي نص أي ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه، يتبعهما الفقه ليستنبط الأحكام قياماً عليه، والكلام من أجل عقلنته، ليتطور إلى الفلسفة... مما جعلنا حضارة مركزية. أي تدور حول مركزها الثابت: الوحي.

هذا هو الفارق الأساسي المحوري والجدلي بين الحضارة العربية الإسلامية (الأنا) والحضارة الغربية المسيحية (الآخر) التي أصبحت طردية بلا مركز. «لأن الكتاب فيها قد خرج من التراث» ولم يخرج التراث من الكتاب^(١) لم تكتب الإنجيل إلا بعد اكتمال الدعوى المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، وليست سابقة عليها أو مصدراً لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخي للكتب المقدسة في القرن السابع عشر مع مينيورا وريتشارد سيمون R. Simon وجان أوستريك J. Austrik، الذي أثبت أن كثيراً من التحريف والتبديل والتغيير وقع في الكتب المقدسة. أي أن الموروث التاريخي لم يثبت أمام

(١) لسنح، «تربية الجنس البشري» من مقدمة بقلم المترجم د. حسن حنف، ص ٤٠

النقد. ولعل لسنج من أكثر علماء اللاهوت جرأة في الإشارة إلى الأساس التاريخي الهش للمسيحية بعد اكتشاف التحريف في الكتب المقدسة إذ يقول: «لماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشة فيما يبدو - أن يرشدنا إلى أفكار أكثر يقيناً وأكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية وبطبيعتنا الخاصة وبعلاقتنا مع الله، وهي الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده»^(١) أما عن قواعد الإيمان، فلم يفت لسنج أنها لم تستنبط من كتابات العهد الجديد فقد وجدت قبل أن يوجد سطر واحد منها^(٢) وينطلق لسنج من هذا إلى دعواه «للدن الطبيعي» الذي يلغى المسيحية ذاتياً، وقد انتشر بين أئمة عصر التنوير، ويرى حنفى الدين الطبيعي من عناصر التحرر في الغرب، مثلما هو الدين الذي كان عليه إبراهيم، وهو دين الإسلام،^(٣) إن العلمانية، معناه الوحيد، لأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا ولا يفرق بينهما فالإسلام هو الدين الطبيعي هو العلمانية!!

ها هنا التوقف ضروري للإشارة إلى أن ذلك الصراع الديني الذي كان من مقدمات عصر التنوير هو صراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية. بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية - صحيح العقيدة في الشرق بمأى عنه. وكما يقول هوايتهد: «نظرت إلى حركة الإصلاح الديني بلا مبالاة عميقة، على أنها أمر من الأمور الداخلية التي تخص الشعوب الأوروبية»^(٤) فهل يشفع هذا في تبرئة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والمسيحيين، وهو في الواقع لا يلتفت إليها أبداً، ولا حتى في الجزء الثامن والأخير من عمله «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢: ١٩٨١، والذي يحمل عنوان «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»!!

إن حنفى يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي كما أشرنا. والواقع أن هذا التقابل قائم في محور أقوى من كل مدار حوله فيلسوفنا ذلك أن الوحي/ الدين السماوي نبت من بيئة الشرق.. هبط عليها.. تعبيراً عنها وسداً لاحتياجها وكمالاً لها، بينما الدين بالنسبة للآخر الغربي أيديولوجية مستوردة إن جار

(١) المرجع السابق، فقرة ٧٧، ص ٢٨٤.

(٢) نفسه، ص ٣٠٨.

(٣) د. حسن حنفي - فلسفة، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٨٥.

(4) A.N. Whitehead, Science And Modern World, Collins, Cambridge, 1975. Pp. 11-12.

التعبير، جاءها من بيئة أخرى مستجيباً لظروف أخرى. فكان من الطبيعي أن تمثل فترة العصور الوسطى الدينية فاصلاً غريباً في الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه في عصر النهضة، وتعود إلى مصدرها الإغريقي. ولن يمانع فيلسوفنا في اعتبار أثر المصدر اليهودي/ المسيحي على الواقع الغربي الآن في صورة (رد الفعل) والرفض الذي يغذي عداءهم للشرق.

لماذا لا يلتفت حنفي لهذا؟ ويركز - غير آبه بخطورة الردود على الواقع المصري - على هشاشة الموروث التاريخي للمسيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يغفر له أنه لا يعنيه إلا التقابل مع الآخر، الغرب الاستعماري المسيطر، ليجعل من هذا إيفاناً بانتقال دورة الحضارة إلى الأنا، إلينا جميعاً مسلمين ومسيحيين. فتلك الهشاشة هي ما جعل العقل الأوروبي غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز، هي ما جعله حائراً متذبذباً، تطوراً بلا بناء، متجهاً نحو أفول ونهاية حتمية.. يسير حنفي بهذا إلى آخر المدى، يستغل أيما استغلال في جدل الأنا والآخري... فيجعل القرآن أساساً لنقد الكتب المقدسة السابقة، وذلك لثبوته، ولأنه يمثل اكتمالاً للأديان وتحقيقاً لمآيتها مما يجعل حضارة الإسلام هي الوريث الطبيعي لفلسفة التنوير، التي كان نقد الكتب المقدسة من روافدها المهمة.

وعلى الرغم من أن الغرب - والشرق الأقصى أيضاً - تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعشرين أو مرحلتين، يصر حنفي على أنها المرحلة التي سترتها نهضتنا المعاصرة «مستدين إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة».. إلخ..

من هنا كانت دعواه لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من تراث الأنا، تمهيداً لأن نثره واستعداداً منا لدورنا المرتقب في أن نحل محله في المركز الحضاري، بعد أن دنت نهايته المحتومة وقد بدأت أول خطوة في طريق الألف ميل المؤدى إلى هذه النهاية المحتومة، حين اتخذ الغرب موقف الرفض من الوحي أو الانقطاع^(١) عن طريقه، حين اكتشف عدم اتساقه مع العقل والواقع وبدأ منذ القرن السادس عشر في طريق طردى من الوحي - الذي هو أساس الحضارة. منذ ذلك الأوان شرع الآخر في إنشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية،

(١) لذلك يرفض حنفي تماماً استخدام مفهوم «القطيعة المرفقة» في مشروعه الحضاري لأنه معبر عن خصوصية الآخر الغربي في موقفه من الوحي. وهذا يتطوّر على غلط في استخدام مفهوم القطيعة المرفقة. وقد ناقشنا هذا في كتابنا: «الطبيعات في علم الكلام: قراءة في مشروع «التراث والتجديد» الفصل الرابع من». وهذا الكتاب هو المصدر الأساسي لهذه الدراسة عن جدل الأنا والآخري. إنها مأخوذة من.

تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، العقلية أو الحسية، وابتداء من بؤرة جديدة وهي الإنسان نشأت الحضارة الأوروبية كسطور صرف دون بناء^(١). ولأنها هكذا، أمكن وضعها بين قوسين، بين لحظتين تاريخيتين لتطور الوعي الأوروبي هما: لحظة البداية مع ديكرات بالأنا أفكر حيث الاتساق والتطابق والحساب والهندسة والصورة، ولحظة النهاية مع هومرل بالأنا، موجود حيث الواقع العيني المعاش والحياة والدافع والانطلاق والانبثاق والآداب والفنون..

هذه هي دلالة الترجمة التي قام بها حنفي لكتاب ساتر (تعالى الأنا موجود) وكأنه إعلان عن انحسار الشعور الغربي وإفلاسه، مستعيناً بما واكبها في أواسط القرن العشرين - من تصاعد موجات النقد الذاتي في الحضارة الغربية، خصوصاً مع توتيتي وأطروحة شينجلر وسواه بأفوال الغرب. التي عكست ما نجم عن حريين عالميتين من دمار وخراب ويأس وإحباط.. فانتشرت الفلسفات اللاعقلانية والتشاؤمية والعدمية وعمت فنون الدادية والسيرالية ومسرح العبث.. وبدت الحضارة الغربية وكأنها تنعى من بناها.



ها هنا نضع الأصبع على الزلزل الأكاديمي الذي نال حقاً من علم الاستغراب وحدوده، ألا وهو الخلط بين انتهاء مرحلة الحداثة وانتهاء دورة الحضارة الأوروبية. فالذي حدث هو أن تكالبت الأزمات على دعائم فلسفة الحداثة الغربية مما دفع المفكرين والفلاسفة في الغرب إلى تحطيمها، حتى انتهى مشروعها بعد أن تبلور في عصر التنوير، وجد أعظم تمثيلاته في العلم الكلاسيكي الذي توطره الفيزياء النيوتونية. وكانت أزمة الفيزياء أخطر أزومات الحداثة، تخلقت باستكشاف علاقات فيزيائية جديدة. وهي الحركة الدائمة لجزيئات السائل، وحركة جزيئات الغاز، والديناميكا الحرارية كلها استعصت تماماً على الأطر النيوتونية^(٢) حتى كان اقتحام عالم الذرة والإشعاع ليضرب عرض الحائط بالنيوتونية. وكان انهيار نموذج العالم النيوتوني الكلاسيكي - نموذج الآلة الميكانيكية العظمى، تمثيلاً لانهيار دعائم عصر الحداثة. وبدا أن مثالياته هي الختمية العلمية والسببية وإطاراد الطبيعة والضرورة واليقين والعقلانية والقردية والتقدم المطرد.. قد استنفدت مقتضياتها ووصلت إلى طريق

(١) حنفي، «مقدمة في علم الاستغراب»، ص ١٧.
(٢) محمود أمين العالم، «فلسفة الصادقة» دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٥٢.

سدود. ثم تفرجت ثورة النية والكوانتم (الكمومية) بثاليات معرفية مختلفة بل مناقضة، يبلورها مبدأ الاحتمية العلمية في الطبيعة والتاريخ على السواء^(١). فانهارت فكرة التقدم الخطي بتقسيماته المرحلية الشهيرة. وتهاوت - مع النسق الفيزيائي الكلاسيكي - الأنساق الفلسفية الشامخة، والقيم الموطلة والقوالب والمعايير الفنية. وتزعزع الإيمان برسوخ مثل الحرية والفردية. وظهر ماركيز وهابرماس وزملاؤهما من مدرسة فرانكفورت وسواها لميطوا اللثام عن أوهام الليبرالية وأن الديمقراطية النيابية محض إسباغ لشرعية زائفة أكثر منها تحقيقاً للمشار في القرار السياسي، فضلاً عن نظم التعليم وسيطرة وسائل الإعلام المذمومة التي تبهر قردة الإنميان... إلى آخر ما هو معروف، على العموم نشبت حربان عالميتان لتضمهما خواتيم عصر الحداثة بأسراً ما يمكن، وتشيعه غير مأسوف على أفوله ولا يبدو أن الحضارة الغربية تعيش الآن أفولها بقدر ما تعيش انبثاق عصر ما بعد الحداثة، الذي يبدو إمكاناته خصوصاً العلمية - للأسف الشديد.. للحق المر - أكثر خصوبة وثراء من كل ما سبق.

لكن لماذا تكون نهضتنا مشروطة بأقول الغرب؟ لماذا لا يكون ثمة مد إسلامي أو شرقى يغيّر جذر غربي؟ هل لأنه من الغرب جاء وما زال يجيء الجرح الترجسي؟^(٢) والجرح الاستعماري والجرح الاستعماري والجرح الصهيوني.. إلى آخر الجراح التي لا أول لها ولا آخر؟

أم لأن حسن حنفي مواصلاً ومطوراً لتوجه الإخوان المسلمين، وقد أعلن الإمام حسن البنا في رسالة الثورة، أن دورة التاريخ بلغت من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم. هل يختلف هذا، وما قاله حنفي ورؤية شكرى مصطفى - رائد جماعة التكفير والهجرة - في كتابه «التوسعات» من أن حضارة الغرب الحديثة سوف تقضى نفسها بحرب قارية ليصبح العالم لإقامة دولة الإسلام من جديد بالسيف والرمح، وتأويلاً للآية: كما جئناكم أول خلق نعيده وهدأ علينا إتأ كنا فاعلين، (الأنبياء - ١٠٤)، وأيضا نظرية العود الأبدى للشهيد^(٣)

(١) انظر د. جبريل طريقت إيجري... والاعترا ب والحرية: مقال في فلسفة العلم... من الحقبة إلى الاحتمية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧. ص ٣٠٤ وما بعدها.

(٢) جورج طرابنسي، المفرد العربية والفراد: تحليل نفسي. لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١ ص ١٨٨.

(٣) محمد أمين، الإسلام والوعي والوعي الفراد، ص ٢٦٠، ومقدمة للكتاب الثالث والرابع عشر من فصولا فكرية: الأصولية الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩١.

والحق أن هنا اختلافا كبيرا. فحنفى لم يكف مثلهما بتقرير أو انتظار أو تمتى انتقال دورة الحضارة إلى الأناخ، بل شق ببراعة معبر الانتقال وعبد ومهده، معتمداً على أداته الأثرية: فينومينولوجيا هوسرل، وفى إحدى تبريرات حنفى الكثيرة لانتها الحضارة الغربية، نجدها انتهت وكان لا بد وأن تنتهى لوقوعها فى أخطاء ثلاثة قاتلة، كل منها تدارك لسابقة بخطأ أفدح، وهى الصورة (العقل) والمادية (الطبيعية) وفلسفات الوجود (الروح). هذه الأخطاء الثلاثة تعطينا بناء عاما لسوعى الأوروبى، لتذبذبه الحائر بلا مركز، وتحاول الفينومينولوجيا أن تقضى على هذا التذبذب بأن تثبت الوعى الأوروبى على بؤرة متوازنة هى بؤرة الشعور الذى تنكشف فيه الظواهر وتتأسس فيها العلوم^(١). ومن هنا كانت الفينومينولوجيا خاتمة المطاف. لقد جعلها نقطة نهاية الوعى الأوروبى. ولما كانت بداية أو منهاج وعينا ومشروعنا الحضارى الجديد - كما ينص اتخاذها كمنهج للتراث والتجديد - فإن دورة الحضارة إذن تتقل انتقالا تلقائيا متواصلا من الآخر إلى الأناخ. نقطة النهاية هى نفسها البداية هى الفينومينولوجيا هى الفروة التى تحمل معها خلاصة إيجابيات الحضارة الغربية. وسوف نأخذ الفينومينولوجيا بقضها وقضيضها، ونعيد بناء تلك الإيجابيات الغربية، بإرجاعها إلى مصادرها الأولى فى الحضارة الإسلامية التى استفاد منها الغرب فى نهضته. ويعتمد حنفى فى هذا على المعتزلة، فهو حامل لواءهم مواصل مسارهم، يجعل كلامهم شاملا لعناصر فلسفة التنوير الأوروبية: العقل والعلم والحرية والمسئولية والعدل والتقدم والمساواة. . هكذا يلفظ الغرب بعد استهلاكه، فنرت الأرض وما عليها.

هذا حسن. ولكن يصعب بل يستحيل قبول هذه المبالغة التعسفية فى تقدير دور الفينومينولوجيا. فكى تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفى كل ما أتى بعدها تطبيقات لها أو خرجت من أعطافها^(٢). وليس هذا صحيحاً، أنه لى عتق مسارات الفكر الغربى الذى شهد تيارات كثيرة نشأت موازية لها أو متقاطعة معها أو مقابلة لها أو مستقلة عنها. الفلسفة الإنجليزية على الخصوص، ورغم أثرها الكبير فى نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها، لم تتأثر إطلاقا ولا حتى اهتمت بها. وبعد باكورة أعمال هوسرل سنة ١٨٩١ (فلسفة الحساب)، ثلة قليلة جدا فى الفلاسفة الإنجليز تابعت هوسرل فى الدهايز الأعمق

(١) حان بول سارتر، «تعالى الأناخ موحودة»، ترجمة د. حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٦، ١٩٧٧. من مقدمة بقلم

المترجم ص ٤١.

(٢) حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، ص ٤٨٩ وما بعدها.

التي خاض فيها،^(١) بل إن حفى يؤول كل تقارب حدث فى الفكر الأوروبى بين العقلية والتجريبية بإرجاعه إلى الفينومينولوجيا، فى حين أنها مجرد تيار من التيارات المعبرة عن هذا التقارب الذى افتتحه إيمانويل كانط I.Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤)، وتعود معها إلى أصول أعمق نجدها فى مشكلة الاستقراء الشهيرة، واستحالة تبرير القفزة التعميمية للملاحظات الحسية. ثم كان اقتحام عالم مادون الذرة غير القابل أصلاً للملاحظة المباشرة، وسقوط تلك النظرة التجريبية التقليدية أى الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبى المعاصر: الفرضى الاستنباطى، حيث التلاحم الحقيقى بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسارع معدلات تقدم العلوم الطبيعية، ويزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبى مشكلة ملحة.

فى هذا الإطار ظهرت الفينومينولوجيا. وعلى الرغم من أن همها الأساسى كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسانية، يزيح تلك الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية ويبطل ردها إليها ويحقق تقدمها المأمول. . فإن الفينومينولوجيا. ظلت أولاً وأخيراً مذهباً أو منهجاً فلسفياً، ليكون ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثراً محدوداً جداً على العلوم الإنسانية، لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقاً كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفى والوظيفية والسوسيومترية والاقتصاد التحليلى. . . وحتى حين نشأ علم النفس الفينومينولوجى ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكولوجى. وقد بنى فينومينولوجية الاجتماع ألفريد شوتس A. Schutz وهلم يكن عالم اجتماع وإنما فيلسوفا فينومينولوجيا أهتم بتطوير أعمال هوسرل،^(٢) لعل الفينومينولوجيا. دخلت فيما بعد علم الاجتماع فعلاً مع برجر ولوكمان، فلم تكن إلا تياراً عديدة، بل وتياراً موزعاً بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والأثنوميثودولوجية. . . أما عن العلوم الطبيعية وفلسفتها فحدث ولا حرج، ولكن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسابية تحمل معالم فينومينولوجية، فالرياضيات نسق استنباطى مغلق يوقف عند أصوله الأولى أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعينها إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن. . . التقدم المطرد، وأى تفسير لهذا، سواء بالعقلانية النقدية لبوبر أو اللاسلطوية^(٣) المعرفية لفيير

(1) John Passmore, A Hundred Years Of Philosophy, Penguin - London. 1966. P. 191.

(٢) د. محمد إبراهيم عبد النبى، «النظرة الاجتماعية والوعى الاجتماعى»، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٨. ص ١١٢.

(٣) المصطلح الشهير لبول فير أبند هو Anarchism وتبدو لى الترجمة الشائعة لهذا المصطلح بـ: «النوصوية» ملتبسة جداً وخطافة، واعتقد أن اللاسلطوية أدق فيلولوجيا وأصوب ترمينولوجيا.

أبند أو برنامج البحث لإمرلاكاتوس... ومستواها، كلها تبعد عن الفينومينولوجيا الدرجة نفسها، أو قل إنها لا علاقة لها بها أصلا.

إذن يحق القول إن حفي صنع من حبة الفينومينولوجيا قبة شاهقة لا تتصب إلا في مشروعه، فلتن كانت مبتدأه ومنهجه، فإنها ليست البتة نقطة نهاية الوعي الأوروبي. الذي انتهى فعلا على مشارف القرن الحادى والعشرين هو ماساد طوال تاريخ الإنسان على كوكب الأرض، من مركز واحد تسنمه حضارة واحدة وأصبح العالم الان يتسع لأكثر من مركز، مما يعنى أن لعبة الكراسى الموسيقية حول المركز. فقد خرجت شرق آميا من وضع الأطراف واصطنعت مركزا، دون أن تنتظر خروج الغرب من المركز أو تشغل بأفوله، فقد تحدته فى أى وضع له، وأيضا فى أى وضع تتخذه هى سواء رأسمالية اليابان أو شيوعية الصين، أو ديمقراطية الهند الاشتراكية... والأدهى أن يعملوا بهذا الاختلاف على الاتحاد، قائلين(*) لا يهم لون القط مادام قادرا على اصطياد الفئران.. على التنهض والتنمية، وتحدى الغرب والتفوق عليه.

ونعود إلى الفينومينولوجيا، لنجدها مجرد تيار مهم ضمن التيارات التى تمثل انتقال الحضارة الغربية إلى مرحلة ما بعد الحداثة. وبعد اجتياز مرحلة الانتقال القلق، واستواء عصر ما بعد الحداثة، ما بعد التصنيع، عصر الحاسوب والهندسة الوراثية والائتمار الصناعية والتسليح النووى وانطلاقة العلوم اللغوية والإنسانية تهض عتقا الحضارة الغربية جبارة عاتية مخيفة أكثر من أى وقت مضى لحظة كتابة هذه السطور تشهد هيمنة غربية على عالمنا، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا وعسكريا فى بعض المواقع الاستراتيجية، أشد إحكاما منها فى أى وقت مضى، ولا حتى العصر الفيكتورى، فضلا عن كجوة حركات التحرر القومى.. كامتداد أو بالكثير انعكاس، لا هو رد فعل، ولا هو جدلى.



هذا الوضع المحبط بقدر ما ينقض الدعوة بتبادلية المواقع بين الأنا والآخر.. الشرق والغرب، بقدر ما يستثير الهمم لجعل الأنا مركزا آخر للغرب قادرا على مواجهة المركز الغربى الذى لا تلين له عريكة، بقدر ما يستدعى الحاجة إلى مشروع «التراث والتجديد»

(*) وتشكل اتحاد الألمان من المور الأسوية الستة الصاعدة: كوريا والبلين وتايلاند وإندونيسيا سنغافورة وتايوان.

الذي لا يالو جهداً في تعيين مواطن النكوص والتخلف الضارية فينا لكي يتجاوزها، في انطلاقته من أصول الحضارة الإسلامية، مؤكداً تميزها بتفجير مكانن التقدم فيها. هادفاً إلى حمايتها من التغريب، بل وتحدى الحضارة الغربية، بنقلها وبيان حدودها ومظاهر قوتها وضعفها وإعادة الحياة والفعل للتوحيد - للكلام، بما يحقق نهضة الأمة.

وقبل أن يشهر الغرب تلك الحرب الثقافية، التسعينية، قبلها بسنوات عديدة حذر حنفى من عداء الغرب، ومعه الشرق السوفيتى قبل أن ينهار، بثورة الإسلام، لأنها ستكون القوة الحقيقية أمامها^(١) وتقبل مشارف التسعينات الآسنة تتوالى وقائعها الكابية لتبارى في مصداقية هذا التحذير. فلم تبق إلا الهيمنة الغربية التى أصبحت أمريكية، فتوالى السعى الحثيث منذ العهد الذى لم تتركها أمريكا، عهود الاستعمار السافر، ما تلاه ويتلوه من صنوف مقدمة، لاستقطاب العالم بأسره تحت لواء الغرب كحضارة مركزية واحدية شمولية، مدعية كونية زائفة^(٢)، وما عداها ذبول فى الأطراف .

ويعمل «التراث والتجديد» على صياغة بديل للحضارة الغربية، للحيلولة دون الانسحاق فيها، إنه حل طموح متميز، فى خضم ما تعتمل به ساحتنا الثقافية من مشاريع فكرية تحاول أن تطرح حلولاً لمشكلة «الأصالة المعاصرة» التى طال انشغالنا بها وبقدر ما يضطلع مشروع «التراث والتجديد» بالحيلولة دون الانسحاق الحضارى فى الغرب، بقدر ما يضطلع أيضاً بإنهاء فصام الشخصية الوطنية بين التراث وبين الحداثة، والذى بلغ فى الآونة الأخيرة حداً بات يهدد بما يشبه الحرب الأهلية بين المثقفين... بل وبين الأهلىن .

(١) د. حسن حنفى، «ماذا يعنى البار الإسلامى؟» فى البار الإسلامى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، يناير ١٩٨١. ص ١١.

(٢) عبد الله العروى، «ثقافتنا فى ضوء التاريخ»، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٣. ص ١٩٩.

دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب

د. محمد عبد الحافظ (*)

نعلم جميعا حقيقة الواقع العربى المأزوم وكم الإخفاقات المتوالية التى أصابتنا فى الحقبة الأخيرة، لذا نشعر بالأمل والغبطة حينما نرى أية محاولة تعيد الثقة فى النفس العربية، وتكتشف فى هذه الأبنية المتهدمة والمتراكمة من حولنا، أفقا جديدا قادرا على إعادة صياغة الوعى العربى من جديد، وإعادة بناء الذات العربية على أسس أكثر رسوخا، وأصلق تعبيراً عن الإمكانات الذاتية للشعوب العربية، وهى بلا شك إمكانات لا حدود لها. فى هذا الجو المشحون استقبلنا كتاب علم الاستغراب للدكتور حسن حنفى، وكلنا أمل فى هذه الصياغة النظرية الجديدة وفى قدرتها على أن تعبر بنا أعتاب فجر جديد مفجرة طاقاتنا الخلاقة وقدراتنا على تجاوز الصورة القائمة لفكرنا وواقعنا. إذ إن مشروع إعادة اكتشاف المخزون الثقافى العربى الإسلامى على قاعدة عقلية، والتشبث بكل النقاط المضيئة التى من شأنها أن تدفع باكتشاف الذات العربية لقدراتها ولواطن إبداعاتها التى ماتزال مكبوتة ومكبلة بملايين من المحظورات والممنوعات والملاحظات، لهو مشروع جدير بالمساندة. فى عصر أصبح فيه العقل تهمة! وإعمال العقل فيه أصبح فعل فاضح!

إن المناخ القائم الذى نعيشه والذى أخذت تطل برأسها فى أجوائه ظلامية جديدة أكثر تخلفا، وتراجعا، تتركز على منتصف ليل الحضارة الإسلامية، وتحتكر العلم والمعرفة، وتوزع عباءات التقوى والكفر، وتمارس لفرض أفكارها أقسى درجات العنف التى لم نعرفها

(*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.

من قبل، بالإضافة إلى المناخ الخارجى والذى يحاول ترتيب أوضاع العالم دون الوضع فى الاعتبار مصالح شعوب العالم الثالث، ومنها عالمنا، وما حدث بحرب الخليج ليس بعيد، إضافة إلى الصمت الرهيب الذى نتحلى به تجاه ما يجرى حولنا خارجيا ودائليا، حتم على الجميع الاصطفاف وراء أى مشروع قومى عقلانى قادر على صياغة المستقبل الذى نحلم به جميعا من خلال الحطام والأبنية المتهمة، حتى لا تصير أطلالا فقط نعاود النحيب حولها كلما حل الجول، وحتى ننفذى لعنات أحفادنا الذين ضيعنا مستقبلهم وحاضرنا معا.

إلا أن هذه الطموحات قد اصطدمت ببعض العراقيل المعرفية التى عاينها فى أعقاب القراءة الأولى للكتاب، وسنحاول خلال السطور القادمة مناقشة موضوعات الكتاب وإعادة قراءته:

جاء كتاب مقدمة فى علم الاستغراب ليستكمل به د. حسن حنفى مشروعه الثقافى الذى أنطلق منذ أوائل ثمانينات هذا القرن ألا وهو التراث والتجديد، والذى يضم ثلاثة جهات - على حد تعبيره - وهى على التوالى : موقفنا من التراث القديم، ثم موقفنا من التراث الغربى، وأخيراً موقفنا من الواقع، نظرية التفسير، وإذا كان مؤلفه قبل الأخير «من العقيدة للشورة» هو التطبيق العملى للبيان النظرى الأول عن موقفنا من التراث القديم فإن هذا الكتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» هو البيان النظرى للجهة الثانية.

وكتاب حسن حنفى هذا، والذى يقع فى أكثر من ثمانى مائة صفحة من القطع المتوسط، يحاول أن يطرح على بساط البحث هوية الوافد الغربى، بعد أن طرح من قبل فى مؤلفات سابقة أسئلة حول الموروث. والوافد الغربى - لدى حسن حنفى - هو المشروع الأوروبى الذى تشكل عبر التاريخ أو بمعنى آخر هو الوعى الأوروبى الذى عمل فيه تشريحا، بدراسة: أولا مصادر هذا الوعى، وثانيا الكيفية التى تكون بها هذا الوعى فى التاريخ ومراحل هذا التكوين، وثالثا بنية هذا الوعى، ورابعا وأخيرا مصير هذا الوعى أو مستقبل الوعى الأوروبى.

وفقد حسن حنفى بعض الاعتراضات التى أثرت بخصوص فكرة علم الاستغراب ذاتها، والمتصلة أولا بمحدودية الشخص الواحد فى الإضطلاع بمثل هذا العمل الضخم، وثانيا بطبيعة الشخص نفسه، والذى يتطلب منه تملك ناصية الحضارة الأوروبية متنوعة الاتجاهات ومتعددة الجوانب، والمنقسمة إلى فروع علمية عدة. بالإضافة إلى اطلاعه على

حضارة الإسلام، فيرى حنفى أن هناك قلة من الباحثين - وهو أحدهم بالطبع - ممن أتاحت لهم الفرصة للدراسة فى الغرب، وهم يمتلكون الثقافتين، كما أن موضوع الحضارة الأوروبية عاجلة فلاسفة أوروبا أنفسهم كوحدة واحدة، وكجزء من فلسفة الحضارة، ويعطى أمثلة لهؤلاء: هومرل، وبرجسون، ونيشيه، واشينجلر، وشيلر وسولوفيف الذى لم يكن يتجاوز الواحد والعشرين عاما عندما عالج وحده فى رسالة دكتوراه موضوع «أزمة الفلسفة الغربية»، وعلى الرغم من تنوع الاتجاهات وتعدد جوانب التراث الأوروبى، إلا أن هناك سمات مشتركة تنعكس على الوعى الأوروبى، كما أن الوعى الحضارى الذى يتحدث عنه حنفى هو الوعى الفلسفى الذى إليه يعود أى وعى سابق، ومع ذلك فهو لايرفض معجىء متخصصين فى فروع المعرفة الأخرى لسقيام بنفس المهمة. وللدرد على بقية الأطراف للمركز بحكم استخدام المناهج وتركيز الدراسة عليه، ويرى حنفى أن المشكلة لايمكن أن تحل مع الأجيال القادمة، حينما يصبح لهذه الأجيال مناهجها وموضوعاتها، ومن هنا تتخلق مراكز جديدة، هذا دون أن يذكر كيف سيصبح لهذه الأجيال مناهجها وموضوعاتها وحاضر آبائها لايشى بذلك على الإطلاق، بل على العكس يشير إلى إستهلاكتنا للمناهج الغرب، بل وحتى موضوعاته، وحسن حنفى واع تماما - كما يقول - بالمشاكل العديدة والمتشعبة والتي يثيرها مشروعه وطريقة طرقة تلك - ففى نظره - فإن دعوته لتحجيم الغرب ليست إنفلاقا أو دعوة لعبادة الذات «بل تعنى أن فترة التعلم قد طالت وأن فترة الإبداع قد تأخرت، وأنه قد أن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع» (ص ٩٢). وليت التمنيات الطيبة تجدى نقما فى مثل هذه الحالات، إذ إن موضوعات النقل والتعثيل والإبداع مرتبطة بالظروف والشروط الموضوعية فى الواقع، وليست لها فترة زمنية محددة، كما أن عشرات، بل مئات السنين ليست شيئا فى عمر الشعوب، إضافة إلى أن الغرب لايتحجم لكوننا نتمنى تحجيمه، بل بقدر قدرتنا على تغيير تلك الشروط أو الظروف الموضوعية التى نحقق بنا، وحتى بتغيير تلك الشروط فنحن لسنا متأكدون من النتيجة، إذ أننا نتعامل معه فى هذه الحالة فى ظل افتراض سكونه وركوده، وهو مايجافى الحقيقة التى تؤكد إنطلاقاته المستمرة.

ورفض الغرب فى تصور حنفى ليس رفضا للعلم والتكنولوجيا والمخترعات الحديثة، فبالإضافة إلى أن هذه المخترعات هى نتيجة التراكم التاريخى الطويل، والذى شاركت فيه شعوب وأمم قديمة عبر العصور، فإن التكنولوجيا تقوم على أسس نظرية وتصورات للعالم تتنقل كامة فى المنقول، فإبان كانت التكنولوجيا ارتبطت فى الشرق بالدين والسياسة

والأخلاق فإنها أصبحت في الغرب «عالماً مستقلاً بذاته، وتكشف عن موقف من العالم يقوم على أن الطبيعة مادة وليست مجرد خلق أو ميدان للفعل، وأن المادة مصطنعة وليست طبيعية، فكل شيء قابل للصنعة، وأن الاصطناع يؤدي إلى منفعة عاجلة، وأن هذه المنفعة منفصلة عن القيمة، والقيم متغيرة» (ص ٩٢). وإذا كان في نظره هذا التصور يعزو استعمارية الغرب وحروبه واستخدامه لوسائل التكنولوجيا للترويع والسيطرة الاعلامية على الأذهان إلا أنه يقف عاجزاً عن تقديم بديل في الواقع الذي يملئ علينا الاستمرار في نقل التكنولوجيا والأخذ عن الغرب، إذا إنه من غير المتصور القيام بعملية لفك الاشتباك الحضارى بيننا وبين الغرب طالما نحن في حاجة إليه وإلى تقنياته، ورتبط معه في سوق دولية فرضت علينا، بل أصبحت القطيعة معه تعتبر شكلاً من أشكال العقاب الصارم (نموذجي العراق وليبيا).

ويواجه من يتهم مشروعه بالأيديولوجيا بأنه لا يرى فرقاً يذكر، بل إن الباحث غير الأوروبي قادر على دراسة الوعي الأوربي بحياء وموضوعية، لأنه ليس متسماً إليه، وهو في نفس الوقت يرى أنه «قد تظهر الأيديولوجيا في الرغبة في التحرر من الهيمنة الثقافية للآخر على الأنا، ولكن هذه الرغبة في التحرر في الحقيقة ليست أيديولوجيا ولا علماً بل هو الوجود ذاته الذي يوجد نفسه على نحو طبيعي حر، وهو أساس العلم والأيديولوجيا فالتحرر علم الحركة كما أن الأيديولوجيا نظرية في التحرر» [ص ٩٥]، وستزجل الحديث عن الأيديولوجيا لنهاية العرض. وإذا أعترض على أن هذا البيان هو مجرد أضغاث أحلام لمضطهد يعاني الخروج من جدل السيد والعبد، فحسن حنفي لا يجد غضاضة في ذلك، إذ أن كل الإنجازات العظيمة في الشرق أو في الغرب لدى الأنبياء والعلماء والفلاسفة لم تبدأ سوى بمثل هذه الأحلام. ما يريد الوصول إليه إذن هو محاولة إعادة اكتشاف الوعي الأوروبي مرة أخرى، وبطريقة أخرى جديدة، تستطيع إخضاعه لمسار التاريخ. ورويته في مساره هذا سوف تكشف عن تاريخانية، ونخرجه من قدسيته وكهنوته عند اكتشاف حدوده والسيطرة عليها، وسوف تكون هذه المحاولة - لديه - بمثابة مقدمة لتحرر الأنا.

وإذا تأملنا فيما يريد الوصول إليه سوف نضع يدينا ومباشرة على نوع غريب من الأسقاط، بمعنى إذا تحدثنا بهذه العبارة عن الوعي العربي الإسلامي لاستقام الحال. إذ إن إعادة قراءته بطريقة جديدة تكشف عن تاريخانية وتخرجه من قدسيته وكهنوته هو ما يحاول بالفعل مفكرو تيار اليسار الإسلامي وحسن حنفي من بينهم، إضافة إلى فصيل آخر من

الأكاديميين يحاول قراءة هذا التراث بشكل علمي داخل مساره التاريخي. والحق أن الوعي الأوروبي قد تمت معالجته بالفعل من قبل أبنائه بهذه الكيفية المنهجية التي تعلمناها عنهم، وربما الرؤية التي انبهرت إلى حد التقديس أمام هذا الوعي هي رؤية بعض مفكرينا نحن، وليست رؤية أبناء الغرب نفسه، لذا نعجب كيف سيكون هذا مقدمة لتحرر الأنا، إلا إذا كان الغرض منه مجرد جلسة راحة وعلاج نفسى نخلع فيهما عوائقنا المعرفية على الغرب ثم نتوهم القيام بدور المحلل والمعالج.

ويحاول حنفى أن تكون رؤيته مختلفة عن كل من عالج تاريخ الفكر الأوروبي قبله، أولا لأنه يحاول أن يضع الغرب بثقافته المتعددة وبنابيعه الفكرية المختلفة أمام القارئ العربى بطريقة تبسطه، وتجعل هذا القارئ يلتقط الخيوط دون انبهار، وتمكنه من أن يتابع بنفسه هذه الدراسة دون عقد أو تعقيدات، وثانيا لأن عرضه لهذا التاريخ يغلب عليه الجانب النقدى والذي لا يكتفى بالعرض المحايد الذى اتسمت به اغلب الدراسات قبله. وثالثا لأن حسن حنفى يربط إسهامه هذا بمشروعه حول علم الاستغراب، بمعنى أن يضعه داخل إطار ويوظفه لغاية. ولأنه يهتم بالتأصيل ومراجعة المصادر الأولى، فجدده لا ينسى أن يخصص فصلا عن مصادر تكوين الوعي الأوروبي، فبعد أن يقوم بتحديد المصطلحات، يقوم بكشف المصادر المعروفة لهذا الوعي (المصدر اليونانى الرومانى، والمصدر اليهودى المسيحى)، ثم المصادر المجهولة أو المتجاهلة من قبل الغرب (المصدر الشرقى القديم والذي يشمل حضارات الصين والهند وفارس وما بين النهرين والشامى، والبيئة الأوروبية ذاتها (الموقع والتاريخ والعادات والديانات والأساطير... الخ). ثم يتعرض فيما بعد للمراحل التى تخلق فيها الوعي الأوروبى وأسهمت فى تكوين عصوره الوسطى سواء فى عصر آباء الكنيسة من (١٠٠ - ٧٠٠م) أم فى العصر المدرسى (٧٠٠ - ١٤٠٠م)، وهو ماميزه بأن مرحلة فلسفة الطبيعة ولاينسى أن يقدم لنا عصر التحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. عندما يتعرض للإصلاح الدينى وعصر النهضة الذى تنتهى فيه مرحلة المصادر معلنة بداية التكوين الجديد ليطمحور الوعي الأوروبى حول أفكار العقل والطبيعة والإنسان، ويواصل حنفى رحلته حول تكوين الوعي الأوروبى فىرى بدايات هذا التكوين أولا فى العقلانية التى ظهرت فى القرن السابع عشر والتى دشنها ديكارت بوصفه الأنا فى مواجهة الفكر، والتجريبية التى ظهرت فى نفس القرن مع هوبز ولوك... الخ، وأصبح هناك منهج يقوم على دراسة العلل المكونة للظواهر عند هوبز، وأصبح لدى لوك مهمة للفلسفة وهى النقد،

ومهمة أخرى للعلم وهى الإيجاب. ولاينهى حنفى هذا الجزء دون الحديث عن عقلانية وتجريبية وتنويرية القرن الثامن عشر، والذي كان قد بدأها كانط عندما حاول الجمع بين العقلانية والتجريبية، وعلى الرغم من صعوبة الفصل الدقيق فى هذه المرحلة من تاريخ الوعى الأوروبى، إلا أن حنفى يرى أن هذا التقسيم أقرب للواقع ومفيد من الناحية الاجرائية (ص ٢٨٣). وفى سياق الحديث عن الذروة فى تكوين الوعى الأوروبى، يحصر حنفى هذه المرحلة فى التيارات الأوروبية الكبيرة: مابعد الكانطية، والرومانسية، واليهيكلية، وفى التطورات التى طالت المثالية، والوضعية، والليبرالية، والاشتراكية. ولكى يتتبع مصير الوعى الأوروبى يبدأ فى تتبع التيار المثالى والتجريبى واللذين يبدأان معا فى الأنا أفكر مع ديكرت وبيكون، ويصلان إلى الذروة فى أواخر القرن الثامن عشر، الأول مع هيكل وشلنج والثانى مع كونت ومل، ثم تكتمل هذه البداية كلما أنتقلنا إلى القرن التاسع عشر والعشرين حينما يبدأ النقد الموجه لكلا التيارين المثالى والذى أنتقدته البراجماتية والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة، والتجريبى والذى انتقدته الكانطية الجديدة، وتم أيضا من خلال نقد علمى الاجتماع والنفس، كما أن عملية النقد تلك ظهرت من خلال محاولات الجمع بين المثالية والواقعية، أو من خلال فلسفة الظاهريات التى دشنها هوسرل. حتى يصل حنفى إلى بداية النهاية لهذا الوعى فى الأنا موجود مع الفلسفة الوجودية، والشخصانية، والتوماوية والأوغسطينية الجديدين، مارا بملدرسة فرنكفورت، وفلسفة العلوم والفلسفتين التحليلية ثم التفكيكية.

وبدورنا نتساءل عن الجديد فى هذا العرض، إذ إن دراسات غربية كثيرة قد قامت بنفس الجهد، بل وقسمت الفكر الغربى بنفس التقسيم واستخدمت نفس المحاور والمصطلحات، بل إن إميل بریه فى كتابه عن تاريخ الفلسفة فى جزئه الأول يخصص عن الفلسفة فى الشرق فصلا (الفصل الرابع) ويتحدث فيه عن فلاسفة الإسلام (الكندى، والفارابى، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد) إضافة للفلسفة اليهودية والبيزنطية. بالإضافة إلى أن هذه المعالجة التى أتمها حنفى فى فصول كتابه والتى امتدت من الفصل الرابع، وحتى الفصل السادس وأعطى لمرحلتها أسماء: البداية، الذروة، نهاية البداية، وأخيرا بداية النهاية، نجدها تأخذ لديه بعبء خلدونيا (نسبة لابن خلدون) واضحا، وكأنه أستعار منهج ابن خلدون التاريخى عن تطور الدول واندثارها، وحاول تطبيقه على مراحل تكوين الوعى الأوروبى، ومن حيث المبدأ سيكون هذا موقفا لحد كبير خدمة لهدفه فى دراسة الغرب من

خلال مفاهيم ومناهج أبداعها الأنا، حتى يكون هناك مصداقية على الأقل عند دراسة الغرب بمناهجنا نحن، وليس بمناهجه هو، إلا أننا سرعان ما نكتشف أنه إذا كان ابن خلدون قد أبرز في منهجه عامل العvisية كعامل أساسى يعكس ضعفا وقوة على مراحل التطور، فحنفى لم يحدد عاملا يعينه ليكون محركا، أو أساسا لحركة تاريخ الوعى الأوروبي، مكتفيا بالتفاصيل الكثيرة حول الطبيعة والأجواء المصاحبة لمراحل التكوين والتي أمد بها القارئ، ولهذا ضاعت فرصة كبيرة كان من الممكن أن تعطى لعمله البعد الذى ينشده.

وفى الفصل السابع يحاول حنفى تحديد بنية الوعى الأوروبي والتي يراها حصيلة التكوين السابق ومحصلته، وهو ما لا ينكره أحد فى الغرب، ولا فى الشرق على السواء، إلا أنه يحاول من هنا اكتشاف بذور عقلية خاصة، وذلك من خلال التعرض للمفاهيم الرئيسة والتي لعبت دورا فى هذا التكوين كالفطية المعرفية والتي أحدثت فجوة كبيرة بين الأنا والعالم ملأتها الفلسفات الحديثة، القائمة على التنظير العقلى لكى تستجيب لمتطلبات المشروع المعرفى الأوروبي، لذا لعبت المذاهب الفلسفية دورا كبيرا فى ملأ الفراغ الذى أحدثته تلك الفطية مع الواقع الذى أصبح عاريا، ولهذا السبب اهتم حنفى بإبراز مكونات وبنة وتوالد المذاهب فى الوعى الأوروبي، ذلك الوعى الذى بات يشكل جزءا من نسيجه أفكارا كنسبية المعرفة والحقيقة، ولما كان العقل يشكل محورا رئيسا فى بنينه ذلك الوعى نعا لكل مرحلة مر بها، لذا نجد حنفى مهتما بموضوع حدود العقل والمشروع الأوروبي، هذا وهو فى الأساس معرفى نظرى يصطدم بمشروع آخر أخلاقى عملى، ومن هنا كان الاهتمام بقضية الواقع والقيمة من حيث اتحادهما أو انفصالهما. والواقع لولا الفطية المعرفية، والاعتماد على العقل، والارتكان على نسبية المعرفة والحقيقة، ماكان للغرب قد أستطاع تحقيق تحديث وتقدم مجتمعاته، ولقد تنبه أبناء الغرب ذاته لهذه النقطة، إذ إنه لاتناقض فيما بين المعرفى النظرى والأخلاقى العملى، على المستوى الفكرى، فكل منهما يتكامل مع الآخر ولا يتناقضه، إلا أن الصورة التى طبقت بها الحداثة فى الغرب تبرز أزمة الفكرة الكلاسيكية للحداثة وللإيديولوجيا الحديثة، ومن هنا يدافع مفكرون غربيون معاصرون عن تلك الحداثة، بل ويدعون حتى لتوسيعها مثل هيرماس وتورين.

وتجعل الظروف السابقة مجتمعة - فى نظر حسن حنفى - من الوعى الأوروبي وعيا تاريخيا بالدرجة الأولى، حيث بتوالد المذاهب الفلسفية وتراكمها عبر العصور «بدأ الوعى الأوروبي فى كل عصر يمثل مرحلة تلوها مرحلة أخرى». (ص ٦٦٥) «من العقلانية إلى التنوير

والثورة الاجتماعية إلى العلم والصناعة إلى أزمة الوجود... كل منها تتولد من الأخرى تولدا طبيعيا: العقل وامتداده في التنوير، والعلم وامتداده في أزمة الإنسان (ص ٦٦٩). ومن هنا تصبح بنية الوعي الأوروبي - في حالته الخاصة تلك - من صنع التاريخ، وتاريخ ذلك الوعي من صنع البنية، على الرغم من استقلال البنية بذاتها وتأثيرها في مجرى التاريخ: بناء على ذلك يرى حنفى أن «تاريخ البنية يبين كيف تكونت البنية في الوعي التاريخي، وبنية التاريخ تبين كيف تتحكم البنية في العقلية الأوروبية وفي رؤيتها للواقع والتاريخ» (ص ٦٧٩). وهذا ليس صحيحا على طول الخط، وإلا كيف نبرر ذلك النقد الداخلى للحدثة والذي وجهه روسو عندما دعا إلى إنسجام الطبيعة ضد العبث والظلم الاجتماعى بإعداده للعقد الاجتماعى، وعلى عكس من انتقدوا الحدثة لإقامة مجتمعات وسلطات جديدة لم يدع روسو إلى الحرية الشخصية أو إلى التقاليد الجماعية ضد السلطة، ولكنه دعا إلى النظام فى مقابل اللانظام وإلى الطبيعة والجمعية فى مقابل المصلحة الخاصة فى ظل خضوع الفرد الكامل للإرادة العامة والتى تشكل مجتمع إرادى وطبيعى فى نفس الوقت. وإذا قيل إن روسو كان استثناءا فنقول وأين نضع نيتشه وفرويد، وماركس وشبنجلر، وفوكو وحتى دريدا وغيرهم، وكلهم خرج عن تحكم البنية فى العقلية الأوروبية وفى رؤيتها للواقع والتاريخ.

وفى الفصل الثامن والأخير والمعنى بمصير الوعي الأوروبي يعرض حنفى للعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر فى مسار وتداخل كل منهما بالآخر، ليحدد لحظات الالتقاء التاريخية صعودا وهبوطا بينهما عبر القرون، ليخلص لتسيجة مفادها: إن الوعي الأوروبي يخضع لقانون التاريخ، وأن كل وعى متناه بالضرورة، وما فلسفات العدم فى الفكر، وموات الروح فى الفنون إلا تعبير عن أزمة الغرب العميقة، فعلى الرغم مما يُشاع عن الفائض الإنتاجى والقوة العسكرية، وسطوة العلم وثورة المعلومات، ومجتمع الرفاهية والخدمات أو حتى رياح الحرية التى هبت على أوروبا الشرقية أخيرا، فإن المشكلة تكمن منذ البداية فى فصل المشروع المعرفى عن المشروع الأخلاقى حيث «فصل بين الواقع والقيمة، فأصبح الواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع» (ص ٧٣٠)، وعلى هذا يؤسس حنفى مسارا صاعدا للأنا فى مقابل المسار الهابط والمتوقع للآخر، حينما يحاول أن يفتش عن مظاهر تنمى له هذه القناة فى وعى العالم الثالث فيرى فى إنجازات حركات التحرر فى

القرن العشرين، وفي العمق التاريخي الممتد، والموقع الجغرافي المتوسط الإمكانات المادية والبشرية اللامحدودة، بالإضافة إلى الأيديولوجيات السياسية المستقلة والتي إيدعها أبناء العالم الثالث، بالإضافة إلى الإبداع الذاتي في العلوم السياسية، والمشاريع العربية المعاصرة، يرى في كل هذا، مظاهر تبشر بأن الأنا صاعد لا محالة. ولكي يؤسس صعود الأنا يحاول إثارة عديد من التساؤلات التي تتمحور حول.

أولاً: عوامل التجزئة في العالم الثالث والتي يرى مظاهرها «مجرد ظواهر سطحية تكشف عن وحدة أعمق عميقة عبر التاريخ، وترتكز على مصالح الحاضر والمصير المشترك» (ص ٧٥٤).

وثانياً: الثورات المضادة والتي يراها «ظاهرة مؤقتة، مجرد قوسين يمكن إغلاقهما، فالتاريخ الطويل لا تؤثر فيه لحظات الإجهاد والتعب» (ص ٧٥٦).

وثالثاً مظاهر التخلف والتي أصبحت لصيقة بالعالم الثالث يمكن تخطيها بوقف نهب الغرب للمواد الأولية، وإعادة توزيع الدخل في العالم الثالث وتشغيل أمواله داخل بلدانه وإعادة الاعتبار لتراثه العلمي الشفاهي، وإقامة المستشفيات ووقف هجرة العقول، والاعتماد بالاحتياجات الفعلية والظروف البيئية لحل مشكلة الاسكان، حيث أن الشعوب الأوروبية وإن كانت قد تجاوزت هذه المشكلات المادية إلا أنها تعاني من خواء روحي بينما «شعوب العالم الثالث وإن كانت لم تتجاوز محلدات البدن إلا أن الروح عامرة» (ص ٧٦٣).

بهذا الطرح النظري المبسط يرى حنفى أن التخلف في العالم الثالث ظاهري مما يدعونا للدهشة والتساؤل، ألم تشكل عوامل التجزئة تلك انقسامات عالمنا العربي. على الأقل - مما دفع العرب ليتقاتلون فيما بينهم في حرب الخليج؟ وكيف توفق دولا في العالم الثالث غنية وبنروية ولها مصالح مع الغرب، مع مصالح هذا العالم الذي تنتمي إليه؟ وكيف العمل في ظل الديكتاتوريات العسكرية التي تحكم شعوب المنطقة منذ الاستقلال؟ وهل يمكن تجاوز هذا بدون تبني مفاهيم كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وهي مفاهيم الحدائة الغربية؟ وما هي الدوافع التي ستدفع الغرب للتوقف عن نهب مواندنا الأولية؟ وما الذي سيدفع البورجوازيات الحاكمة إلى العمل ضد مصالحها بإعادة توزيع الدخل أو استثمار أموالها داخل بلدانها، أو أن تعمل بكل ما أثير؟ ولن نتحدث عن ذلك الخواء الروحي للغرب،

والروح العامرة فى الشرق فهى مقولة مضللة تحاول إلصاق طبائع محدودة لكلا الطرفين
نعمل على توسيع الهوة وتكريسها وليس تجاوزها متأسية بالأديب الإنجليزى كبلينج الذى
قال: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا.

ويتقدم حسن حنفى خطوة أبعد لكى يسين ميكانيزم انتقال الحضارة من الشرق إلى
الغرب حينما تجلت الروح الشرقية وأكتملت فى مسارها الأخير فى الذاتية الأوروبية فى
بداية الوعي الأوروبى، إلا أن ظهور مظاهر العدم فى هذا الوعي أتحيرا على يد فلاسفة
أشكال: نيتشة واشبنجلر، وهوسرل، وشيلر، وبرجسون، وتوينبى. الخ وظهور ميلاد
حضارى جديد للعالم الثالث على يد: فانون، وديريه، وجيفارا، ونكروما، وسيكوتورى،
وناصر، ماوتسى تونج، وغاندى، وتيتو، ونهرو، وماندبلا. الخ بالإضافة للتحرور
الوطنى - كل هذا - يبرهن بما لا يدع مجالا لأى شك أن الشرق قادم ونهضته مؤكدة.

والملاحظ فى هذه معاناة أنها تفتقد مبررها، وما يؤكد عليها، إذ هى معاناة صورية
صرفة، ولا تحمل فى طياتها تأكيداً على صعود الشرق، أولاً لأن الأسماء الأوروبية
المذكورة هى لفلاسفة كانت لهم اجتهداتهم النظرية الصرفة، بينما الأسماء الأخرى كان
أغلبها لاساسة ظهوروا فى العالم الثالث. وأغلبهم ليس له اجتهد فلسفى نظرى بقدر ما له
من تحرك سياسى على الأرض. وثانياً ليس معنى ظهور فلاسفة غربيين ينتقدون الغرب، أن
الغرب سينهار، ولكن يعتبر هذا جزء من حيوية الغرب. ونظرة الأنا للآخر أو العكس
يتحدد من خلالها هدف علم الاستغراب، الذى يهدف «إلى تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة
بين الأنا والآخر إلى علم دقيق ومنطق محكم وجدل تاريخى» (ص ٧٧٦)، ويتسع الأنا -
لدى حسن حنفى - حتى يشمل ما هو دون الشمال «فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب
والغرب الجنوبي (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من
نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالى. وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من «علم
الاستغراب» (ص ٧٧٧).

ولعلنا سنحاول هنا مناقشة ذلك العلم الذى طرقه حسن حنفى باسم علم الاستغراب،
إذ إن العلم نط من المعرفة النقدية والتى تشير فى معناها الأول إلى أن العلم يتحكم بانتباه
فى مسالكه، واضعاً معايير محددة للصلاحيات، وتشير فى معناها الثانى بأنها تساهم بمناهج
تسمح له بتوسيع حقل معرفة بطريقة مستمرة، المسلك العلمى تأملى وهو فى نفس الوقت

تنبؤى، ومن الجوهرى أن نلاحظ أن المبادئ المنظمة للعلم لم تعط له عن طريق هيئة خارجية، بل إن إعداد معايير الصلاحية ومناهج البحث تشكل جزءاً جوهرياً لتطور المعرفة العلمية ذاتها (Encyclopedia Universalis Corpus 20, 1993)، ومن هنا فإن عملية إنشاء علماً ليست عملية مرتبطة بالنيات الحسنة، ولكنها عملية إعداد وتنظيم وتحكم وتنبؤ وتفسير، ترتبط جميعاً بالمنهج الذى يعتمد على أبنيتة الأساسية: الوقائع والمفاهيم والفروض والقوانين والنظريات (راجع د. صلاح قصوة، فلسفة العلم، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٣، ص ١٦٥)، وبالتالي ليس من شأن العلم ولا من أهدافه القيام بادوار سياسية أو أيديولوجية كحصار الاطراف للمركز أو غيرها.

ويختتم حنفى مؤلفه بخاتمة يحاول فيها أن يبرز أهم الانتقادات التى يمكن أن توجه إليه بخصوص هذا العمل، ومحاولة الرد عليها فيما أسماه بمحاولة فى النقد الذاتى، وتتلخص هذه الانتقادات فى أولاً التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، وثانياً فى صعوبة التصنيف والاختيار، وثالثاً فى التذبذب بين العصور والتاريخ بالقرون، ورابعاً فى اختلاف أساليب الفصول لدرجة عدم التجانس، وخامساً فى تحليل الوعى الحضارى للأنا أو للآخر دون أساسه التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذى تكون فيه. ويحاول حنفى أن يرد على هذه الانتقادات جميعاً، ففيما يخص الانتقاد الأول فهو يرغب فى أن يفيد هذا الكتاب عدد كبير من المتخصصين ومن الجمهور العادى، بالإضافة لهدفه فى أن يكون عمله هذا هو مجرد توجيه للبحث الذى سيقوم به الباحثون، ولكى يرد على الانتقاد الثانى يبرز حقيقة تداخل المذاهب الفلسفية الغربية لدرجة يصعب معها الفصل بين المذاهب أو الشخصيات، بينما يرد على الانتقاد الثالث حينما يوضح أن اهتمامه كان منصبا على المذهب لا العصر، بالإضافة من جهة تعدد وتنوع المذاهب وبينها من يشذ عن وضعه داخل إطار أو تصنيف، ومن جهة أخرى لتفاوت الفلاسفة فى الأعمار، حيث لم يكن يفنى حنفى سوى الرؤية العامة أو «البانوراما» على حساب الوقائع الصغيرة أو الأسماء الفردية. ويرد على الانتقاد الرابع حينما يحاول أن يرجع ما حدث بطبيعة كل من الحضارتين العربية الاسلامية أو الأوروبية الغربية ذاتها فالتراكمات التى نمت فى الوعى الأوروبى ليست على نفس المستوى أو الدرجة فى الاشتداد، خاصة فى نهاية (القرن العشرين) وقد أراد الانصاح عن هذه الاعتمادات الأخيرة فى الوعى الأوروبى وهى كثيفة لدرجة كبيرة، إضافة إلى

طبيعة الحضارة الأوروبية ذاتها وهى ذات طبيعة طردية بعكس الطبيعة المركزية للحضارة الإسلامية. وردا على الانتقاد الخامس والأخير والذي يُقدر حنفى وجاهته يرى عدم قدرته عليه حيث يحتاج لجهود تاريخية بالاضافة لتكوين مزاجى ليس له، لذا أثر ترك هذا الباب مفتوحا لباحثين آخرين بعد أن مهد لهم الطريق.

ويضيف حنفى إلى جملة انتقاداته الذاتية هما يصيغه بصيغة الجمع إذ يجعله هموما فيما يسميه بهوموم قصر العمر والذي يسند إليه أسباب بعض الانتقادات السابقة وإليه يحيل إسرعه بإنجاز كتابه فى صياغته الأولى، إذ «هو الذى دفعنى إلى الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة. أحدد المعالم، وأضع الأسس، وأترك لغيرى وضع البناء» (ص ٧٨٦)، وإلى قصر العمر أيضا يعزو محاولته إعطاء حصيلة وجهة نظره فى تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها ومرة واحدة حتى يستحيل إلى ذات ويحول الآخر إلى موضوع للحكم والدرس بحيث يتزع من الأنا الرهبة التى تملك نفسه كلما تعرض للآخر حيث «إن سرد قصة الوعي الأوروبى دليل على اكتماله فى وعى الأنا واحتواء الأنا له..» (ص ٧٨٧) على الرغم من أن عملية تسيع روافد الفكر الغربى فى فكرنا المعاصر عملية هامة، إلا أنه نظر لقصر العمر يحيل حنفى هذا العمل على عائق الجميع، ولنفس الهم يحيل عدم تضمن عمله هذا على جانبى النظرى منفصلا عن الجانب التطبيقى كما فى جبهته الأولى، ويبقى على الرغم من كل هذه المقدمات المثقثة السؤال ما زال ماثلا وملحا على ذهن حسن حنفى «كيف استعمل تراث الآخر كعلوم للوسائل، واستعمل تراث الأنا كعلوم للغايات، كيف أعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم وأعيد صياغة علوم الأنا كعلوم للعرب، كيف نستطيع الأنا أن تكون بؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر وتبعثره حولها وتجزأه فيها؟ ولعل عائق قصر العمر أستطاع أن يتحمل أوزارا كثيرة، إلا أنه لم يستطع هنا أن يلغى السؤال السابق والملح، وذلك السؤال الذى يظهر كخلفية تبرر كل هذا العمل، بل وتمنحه القدرة على الاستمرار، وتظهر لحد كبير روح التشفى والانتقام من هذا الغرب.

بعد هذا العرض سنحاول إثارة الملاحظات السريعة والتى نراها مهمة وأساسية:

١ - اقتصار حسن حنفى فى رؤية غروب الحضارة الأوروبية على متابعته لحظة اشبنجلر، وفوكو، ودريدا والمعروف أن هؤلاء هم الذين تنبأوا بموت الحضارة الغربية، إلا أن هناك كثيرين من الفلاسفة الغربيين سلكوا مسلكا آخر يؤكد على أن الحضارة الغربية

ما زالت تؤدي دورها ولم تنطفئ بعد ومازلت مؤثرة وستظل. وما يؤكد ذلك يكفى إلقاء نظرة على أحد المفكرين الغربيين المعاصرين، فهذا هو مثلاً آلان تورين يرى: إن نجاحات العقل التقنى لا ينبغي أن تنسينا إبداعية الموجود البشرى. إن عملية العقلنة وعملية تحقيق الذات Subjectivatis تدوان فى نفس الوقت كالتنهضة والإصلاح الدينى اللذين يتعارضان، إلا أنهما يتكاملان كثيراً أيضاً. فالعالم سوف لا يعد له من وحدة بمنزل عن المحاولات المتكررة للنزعة العلمية، فالإنسان بالتأكيد ينتسب للطبيعة وهو موضوع للمعرفة الموضوعية، ولكنه أيضاً ذات وذاتية، ويضيف تورين أن المفهوم الكلاسيكى «الثورى» للحدثة لم يحتفظ سوى بتحرير الفكر العقلانى، وموت الآلهة واختفاء النزعة الغائية. وأن مأساة حدائنا (الحدثة الغربية) هو أنها تطورت فى النضال ضد نصفها الآخر، عندما عملت على تصيد الذات باسم العلم، طارحة كل صلة بالنزعة المسيحية التى عاشت أيضاً فى ديكارت وفى القرن الذى أعقبه، مدمرة باسم العقل والأمة ميراث النزعة الثنائية المسيحية ونظريات الحق الطبيعى التى تولد عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن بمعنى أننا دأبنا على تسميته حدثة لكل ما هو تدمير لجزء جوهرى من الحدثة ذاتها، ويؤكد تورين أنه ليست هناك حدثة إلا بالتعامل التامى للذات وللعقل وللوعى وللعلم، أريد أن يفرض علينا فكرة أنه ينبغي الاستغناء عن فكرة الذات من أجل أن نجعل العلم يتصرف، وأنه ينبغي خنق الشعور والتخيل من أجل تحرير العقل، وأنه كان ضروريا سحق الفئات الاجتماعية المتساهية مع الانفعالات والنساء والأطفال، والعاملين والمستعمرين تحت طائلة النسخة الرأسمالية المتساهية مع العقلانية. إذ إن تورين يرى فى نهاية المطاف أن الحدثة تنصرف مع العلم، عندما يكون السلوك الإنسانى مضبوطاً بالوعى، مهما كان هذا يسمى أو لا يسمى بالنفس، وليس بالبحث عن التطابق مع نظام العالم، فالذات هى إرادة فرد فى التحرك وفى أن يكون معترفاً به كفاعل. (Alain Toureuxine, Crit Critique de la modernite, Foyard, Paris 92, P. 240).

٢ - إن الانتقادات التى نراها كل يوم تنصب على أوروبا على الفكر الغربى عموماً من خيرة أثنائه من الفلاسفة والمفكرين، هذه الانتقادات تعد فى ذاتها مركز قوة للحضارة الغربية أكثر من أن تكون ضعفاً أو خمولاً، فالحضارة التى يجمع ابناءؤها على فكرة واحدة وأسلوب واحد ولا يحيطها التنوع والاختلاف من كل جانب هى الحضارة الأقرب إلى الموت، بينما الحضارة التى تثير التساؤل والاختلاف وتدفع للحيرة فى كل عصر هى حضارة ما زالت على الأقل تدب فيها الروح.

٣ - والسؤال الذى لايزال مطروحا قبل وبعد علم الاستغراب هو: كيفية تحقيقنا للتهضة؟ وما هى وسائلنا العملية والمادية التى إمكنها دفعنا نحو تحقيق هذا الحلم؟ خاصة ونحن نعين فى واقعنا العلمى الوسائل التى يسيطر بها الغرب على مقدرات العالم من وسائل إعلامية، وسياسية واقتصادية، ومعلوماتية، وجيوش مجهزة بأحدث أجهزة الدمار... الخ، نطرح هذا لنسهم فى الخروج من حيز النظر إلى حيز العمل، ومن إطار التجريد إلى إطار الواقع العلمى، فالنظريات الثورية المجردة لا تستقيم فى الواقع بدون أصحاب المصلحة الحقيقية فى التغيير فالافكار لا يمكنها وحدها أن تغير الواقع أو أى من شروطه القاسية.

٤ - كما أنه علينا أن نناقش من جديد، بل ونؤكد على الشروط التى تجعل من «علم» الاستغراب هذا ليس انغلاقا على الذات، فى مقابل ما يحدث هذه الأيام عندما فقدنا مقدرات حياتنا ومصائرنا لصالح الغرب، أو أنه ليس صرخة ألم عفوية تعبر عن ذلك الانسحاق الحضارى والدونية التى يشعر بها البعض منا هذه الأيام تجاه الغرب.

٥ - علينا أيضا دراسة عصر النهضة العربية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دراسة مفصلة وعميقة حتى نضع أيدينا على تفصيلات مشاريع الاحياء العربية والأسباب التى أدت إلى إخفاق معظمها، بالإضافة إلى العوامل التى أسهمت فى ألا تحدث عملية تراكم لهذه المشاريع، حتى أصبح معظمها يشكل جذور منعزلة فى محيط واقعنا الثقافى والفكرى، وأصبح كل مشروع بداية جديدة، ورؤية مفتقدة الجذور. وما أدراك أن «علم» الاستغراب نفسه هو أحد هذه المشاريع التى انتهت بمجرد انتهاء المرحلة (الشعور بثقل النكسات القومية). ولنا أن نتساءل هل أستطاع «علم» الاستغراب البحث عن جذوره البعيدة منذ المعتزلة وابن رشد، وجذوره القريبة عند حسن العطار، والطهطاوى، والأفغانى، ومحمد عبده، وإسماعيل مظهر، وكلها أجيال أسهمت - على حد علمى - أعظم إسهام فى أن تتميز الشخصية الوطنية فى أخلها عن الغرب، حتى لا تفقد هويتها، وأن تصبح لديهم فكرة استعارة حداثة الغرب ليس معناها الذوبان فيه أو التقليد الأعمى له، بل وأسهم البعض كإسماعيل مظهر بنظرية تعد - وبحق - أهم إنجاز نظرى عربى تعامل مع الغرب دون عقد أو إحساس بالدونية، وحاول التعامل الإيجابى معه دون أن ينهر به ودون أن ينقصه - فى نفس الوقت - حقه لاعتبارات أيديولوجية.

٦ - وينفس القدر من الجدية علينا دراسة عصر الترجمات الأولى التى بدأها المأمون فى دار الحكمة وكيف استطاع العرب المسلمون أن يبدعوا عقب هذه الترجمات، إبداعات مازال التاريخ يحفظها، لأن القول بأن الفرق بين حال العرب المسلمين الآن وحالهم بالأمس كبير، وأن قوة العرب العسكرية فى عصر المأمون استطاعت أن تلعب دورا كبيرا فى الإسهام بالإسراع فى هذا الإبداع، بينما أزمنا الحالية وعقد النقص التى أصابتنا تعيقنا منذ قرنين من الترجمات على الإبداع، على الرغم من صحة هذه الفكرة، إلا أنها تظل قاصرة على أن تعطينا إجابات شافية أو أسبابا كافية لما أصابنا، فهناك إلى جانب هذا عديد من الأسباب الأخرى، والتى لم تدرس حتى الآن وعليها الوصول إليها واكتشافها. ولنا أن نلاحظ أن العرب قد سموا علومهم التى ابتدعوها والعلوم التى نقلوها عن اليونان «علوم الأوائل»، بينما وجدنا هذه التسمية قد تلاشت فى عصور انحطاطنا الحضارى فاسميناها «العلوم الدخيلة» أو «علوم العجم».

٧ - أيضا هناك بعض الملاحظات الخاصة بعدم دقة بعض التفاصيل المتعلقة، خاصة بالجزء الأخير مثل إلحاق بلانشو بآرتو معتبرا الأول - خطأ - ناقدا أدبيا حديثا، بينما موريس بلانشو (١٩٠٧) كاتب روائى معاصر، ومازال حيا حتى اليوم، حاول من خلال كتاباته تأسيس علاقات فيما بين النشاط الإبداعى وتجربة الغياب والخواء، والموت، بينما أنطوان آر تو (١٨٩٦ - ١٩٤٨) وهو كاتب وشاعر وكاريكاتيرست أثر على الأدب المعاصر عن طريق مغامرته الداخلية والتى قادته إلى الجنون وعن طريق مفهومه عن المسرح المقتطع. أو إلحاق ديلوز بدريدا، والواقع وإن كانا يتشابهان ظاهريا فى أن كل منهما عمل فى حقل الأدب إلا أن جيل ديلوز (١٩٢٥) الذى حاول من خلال هذه الدراسة الأدبية تحليل اللغة والمعنى (منطق المعنى - ١٩٦٩) وقد وصل لتحديد جديد للرغبة بالاشتراك مع جوتارى (ضد أوديب - ١٩٧٢)، إذن فإسهامه هذا يصب فى نطاق التحليل النفسى بالرغم من بدايته الأدبية، بينما جاك دريدا (١٩٣٠) انطلق من تفكيك الميتافيزيقا الغربية متأملا فى مواضع الكلام والكتابة، ومحاولة تحديد علاقات جديدة بين الأدب والفلسفة (الكتابة والاختلاف - ١٩٦٧). وأخيرا إلحاق فوكو بالتوسير، والواقع إذا كانا كل منهما قد دعا إلى القطيعة إلا أن هناك اختلافات كبيرة بينهما، فمشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) قد خرج من تحليله للمؤسسات القمعية فى الغرب (السجون والملاجئ) بمفهوم جديد عن التاريخ مطبوع

فى نظره بقطيعة ابستمولوجية، وبقد جذرى للعلوم الإنسانية (الكلمات والأشياء - ١٩٦٦)، بينما نجد أن لويس التوسير (١٩١٨ - ١٩٩٠) الذى دعا لقراءة علمية لماركس خاصة رأس المال بعيدا عن تلك القراءات الأيديولوجية، وقد قاده دراسة المفاهيم النظرية خلف المصطلحات لقطيعة فيما بين أعمال الشباب ورأس المال، واضعا فى مواجهة الخطاب الأيديولوجى ابستمولوجية ناقدة للترعة التجريبية (من أجل ماركس، قراءة لرأس المال، بالاشتراك مع إيتان باليار، ١٩٧١).

ولعلنا نجد أن هذا الخلط، ربما كان مقصودا، وهو محاولة لإلغاء الاختلافات والتنوع ليدو الغرب أمانا وكأنه يمثل فكر واحد ووحيد، وهى محاولة توازى أيضا ما قام به من إلغاء الخلافات والتسايزات الموجودة فى الأنا لجعله يعبر أيضا عن فكر واحد ووحيد، وبالتالي يصير الأنا أمام الآخر كتلة واحدة أمام كتلة أخرى واحدة بينهما هوة يصعب مع هذا التكتل تجاوزها وردمها. وسناقش هذه النقطة كمنهج لحسن حنفى فيما بعد.

ومع ذلك نظل هناك تساؤلات أخرى كثيرة ومتعددة حول الموضوع، فهو موضوع يثير للأفكار ويحفز الهمم، ويدفع إلى الدراسة والبحث والتأمل، وهذا ما يجعلنا نتوقف عند بعض الأفكار التى أثيرت فيها المؤلف:

الأنسا والآخر: يشكل موضوع الأنا والآخر حجر الزاوية فى مشروع «علم» الاستغراب، لدرجة يمكن القول معها أنه إذا غيرنا اسم الكتاب بدلا من علم الاستغراب إلى الأنا والآخر لن يشير هذا أى تغيير فى المحتوى. والواقع أن القول بالأنا يفترض دائما وجود الآخر، والعكس صحيح، فتصور الأنا دون آخر تصور غير منطقي، ولا واقعي، وينسحب الحديث على الأنا الثقافى بأبعاده المختلفة، والآخر دائما هو الدخيل والأجنبي والمخالف، وهو آخر بالنسبة لى، كما أنى آخر بالنسبة له. تتحدد هذه العلاقة وتبلور على محك آخر هو الذات والموضوع، وهى علاقة بين موجب وسالب، فالذات هى ذات عارفة بالنسبة لموضوع تضعه موضع البحث والدراسة وهى بهذا تكتسب صفة إيجابية، بينما تتحول الأنا الأخرى أو الآخر إلى موضوع للبحث وبالتالي تكتسب صفة سلبية لكونها موضوع ملاحظة ودراسة، ويظل هذا الطرح الذهنى للأنا حبيس تصورهما، وربما إرادتها كمعايير أحادية الجانب، حيث أن تحويل الأنا إلى موضوع للبحث يتم وفق معايير وتخيالاتى، وليس معناه بالضرورة أن الآخر قد تحول تحول فعلى إلى موضوع، خاصة إذا كانت اهتماماته

منصبة على موضوعات أخرى تتعدى ما وصلت إليه الآن، ومازالت له تطلعاته ونشاطاته المختلفة وحتى طموحاته على كل الأصعدة. وحتى تمارس الآن تفوقها لا بد من وجود الآخر، ولا شعور بالذات أو التفوق بانعدام الآخر، لأن الآن متفوقة دائما بالنسبة لآخر يمكن حساب إبداعات الآن قياسا على إبداعاته، فالجندی القوى والشجاع لا يمكن أن يدعى ذلك، ولا يمكن لمراقب أن يصفه بذلك دون أن يقيس شجاعة وقوته قياسا بشجاعة وقوة جندی آخر، والشخص السليم الخالي من العاهات لا يمكن أن يعرف جسده كذلك إلا بمضاهاته بآخرين من ذوي العاهات أو الخالين منها. لذا يصبح القول بأن صيرورة التاريخ تؤدي إلى تبادل الأدوار بين الآن والآخر قولاً يحتاج لبرهان، فكون الآخر يتحول لموضوع سواء في تقديري أو في الواقع أو في الاثنين معاً، أو كون الآخر يفقد حيويته ومكانته، فليس معنى كل ذلك أن الآن سيكون الوارث الشرعي والطبيعي له بشكل آلي أو تلقائي، فالتاريخ عودنا بأنه ملئ بالآلاف الاحتمالات والفروض.

إما الغرب المتقدم أم الشرق المتقدم: هذه الفكرة تعود إلى مبدأ التنازع على البقاء، وهي فكرة انتشرت في الغرب كما في الشرق على أثر انتشار نظرية دارون في التطور، وتبناها مثقفون من الطرفين «التنازع على البقاء وهو مبتغى كل أنا في العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع في هذا الوجود والتزاحم في كل هذا العالم لتتال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقائها» (أبونصار العربي، تنازع البقاء بين أوروبا والإسلام، جريد الشعب، العدد ٢٧٥ الصادرة في ٥ يناير ١٩١٣، ص ٢٤١)، ففكرة التنازع والصراع استبعدت أي حوار، وأصبح القضاء على الغرب وحضارته أملاً يراود مثقفونا منذ فترة طويلة ولو عن طريق المعجزة «دعوا العصر الجليدي يستحوذ على قارة أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكي بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة في هذا الاقليم متعذراً كما كان أولاً، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق - خصوصاً متى تغير شكل الحكم في أهله - فترون الشرق قد عاد مشرقاً بالعلماء زاهراً بحقائق العلوم، مثبتاً مقرراً لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثراً. (وتلك الأيام ندلولها بين الناس) (محمّد المخزومي، «خطرات جمال الدين الافغانى الحسينى، دار الفكر العربى، لبنان، ط ٢، ١٩٦٥، ص ١١٨). كما ترددت هذه الأفكار كثيراً في أوساط رواد النهضة العرب، وهي فكرة جاءت كرد فعل على ما تعرض له الشرق الإسلامى من نكسات ونكبات متكررة على يد مستعمره من الغربيين.

والحق أن التاريخ يشهد على هذا مرتين: الأولى عندما كان الشرق العربي الإسلامي يملك زمام البحار ويشق عباب الآفاق بالقوة العسكرية الضاربة، مؤسسا لحضارة استقرت فى وجدان أبنائه وأعدائه على السواء كحقيقة تاريخية حتى اليوم، فى الوقت نفسه كان الغرب يبرز فى ظلامية تامة يقودها الإقطاع بالتحالف مع الكنيسة. والثانية التى نعاصرها اليوم غرب متقدم بإمكانات مادية ووسائل حديثة ومتقدمة فى مقابل شرقنا العربى الإسلامى الذى يبرز فريسة لإخفاقاته ونكساته المتكررة، ومازال فى نقطة البداية، يبدأ ثم سرعان ما يعاود البدء من جديد. هكذا يشهد التاريخ، إلا أن السؤال الذى نطرحه: هل هذه المعادلة حتمية؟

إن هذا السؤال - فى نظرى - جدير بأن يجد إجابة، هل نحن فى حاجة إلى معجزة تقضى على الغرب، ومن هنا يصبح اندثار الغرب هو شرط تقدمنا، وإذا لم ينته سواء بالمعجزة أو باهترائه الداخلى ومواته، هل سنظل ابد الدهر ننتظر أن يموت لنحيى نحن؟! ألا نستطيع قبول التحدى وتشكيل حضارة يمكن بقوتها أن تتحول لمركز، ويكون فى العالم أكثر من مركز حضارى، واشعاع ثقافى، بحيث يتحول الصراع والمنافسة إلى تعايش سلمى وتعاون؟

بين العلمى والأيدىولوجى: عانينا كثيرا من خلط الابلستى بالأيدىولوجية، ولقد لعب الغرب منذ تسلم راية الحضارة لعبة الخلط تلك وبرع فيها، بحيث سرب لنا كثيرا من أنماطه الاستهلاكية، ومعايير ثقافته الخاصة، وأخلاقه وكثيرا من مفاهيمه التى ترتبط بتدوقه ورؤيته الخاصة للكون وللإنسان وللسياسة والاجتماع، ومن جهتنا قمنا بتبنى كثير من هذه المفاهيم باعتبارها علما محايدا، وتعصبنا لها، ودافعنا عنها كدفاعنا عن علوم الطب والهندسة (وبالطبع يخرج عن هذا المناهج الغربية الحديثة التى ندرس بها موضوعاتنا)، وبعد أن ضعفت لحظة الانفعال والاندفاع، وراجعنا موقفنا عقب اخفاقاتنا ونكساتنا القومية، واكتشفنا مواقع الشراك التى نصبت. والحقيقة أن القول بالحياد العلمى والموضوعية العلمية هو قول يظل خال من المعنى، ولا أساس له فى الواقع، لذا «فعلعلم» الاستغراب مهما حاول أن يكون موضوعيا باعتباره «علما» - كما يدعى - فلن يستطيع أداء تلك المهمة غير الواقعية التى لا تتفق مع الحقيقة والواقع، ود.حسن حنفى يعى هذه الحقيقة «فالأيدىولوجيا علم لأنها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحياد والموضوعية،

والعلم الدقيق أيديولوجيا لأنه ضد الأحكام المسبقة والمواقف الانفعالية (ص ٩٥). ومع التسليم بعدم إمكانية الحياد العلمي إلا أنه علينا - مع ذلك - أن نفرق على مستوى وعينا ومناهجنا بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي حتى لا تقع في أي خلط كان.

منهج كتاب علم الاستغراب: ينبغي أن نتوه بأن هناك منهجا يلف كتاب حسن حنفى ونعتقد أنه يتخلل أفكاره وثنايا موضوعه، ألا وهو منهج التوحد والتشابه والتجانس - كما لاحظنا من قبل بشكل فرعي - إذ إن حنفى يبحث عن الكلى والواحد، مهملا الجزئى والمتكثر، يبحث عن الانسجام والتشابه تاركا التكثر والتعارض. لذا فالأنا لديه متجانس ومتشابه، لا يعبا بما فيه من التفاصيل أو الجزئيات أو الاختلافات، كل ما يهمه هو العام والكلى، وهو يطبق هذا المنهج على الوعى الغربى أيضا فهو لديه وعى واحد ومتجانس، يهمل ما فيه من تفاصيل أو جزئيات أو تنوعات، وكل ما هو عرضى، وإذا تعرض للعرضى أو التفصيلي فهذا لكى يستتج وحدة الوعى الغربى وتجانسه، إلا أن هذا المنهج الذى يقف كخلفية وراء كتاب حسن حنفى يضبط لديه التوجه، وهو بمثابة البوصلة فالببحث فى الأنا، وإبراز التشابه والتركيز عليه، هو فى نفس الوقت الذى يؤكد اختلاف الأنا عن الآخر، وتعميق هذا الاختلاف، خاصة بعد إبراز التشابه الذاتى للآخر وتناغمه، وفى نفس الوقت تعارضه، بل وتناقضه مع الأنا، وقد عاينا هذا منذ هذا منذ قليل ووجدنا كيف أن هذا المسلك قد أدى إلى الخلط لديه، إلا أننا نضيف الآن إلى هذا أن حسن حنفى المسلك حاول الحكم على إشكاليات ليست حقيقية فى الفكر الغربى، بل هى كانت مجرد إسقاطات الأنا على تراث الآخر، مما يعقد مهمة الأنا الباحث العلمية، إلا إذا أراد أن تاتى نتائجه غير معبرة عن الواقع الموضوعى بل معبرة عن زهو الأنا المتعائلة، والتي تبدأ بحل الإشكالية المطروحة عليها بما يحقق لها هذا الزهو قبل أن تشرع فى عملية البحث ذاتها.

وفى الختام أتساءل هل من الممكن أن أنهى هذا الموضوع على عكس ما يحاول علم الاستغراب تأكيد من تفكك الغرب وأفوله، مستندا على خط آخر وصوت آخر أيضا من الغرب يحاول أن يقول أن الغرب قد فهم مأساته ومزالقه وهو عازم على استيعاب الدرس، وتفادى الأقول، وربما يكون لنا فى هذا أيضا درسا تعليميا إضافيا، ورحم الله فيلسوف العرب الكندى الذى قال: «وينبغي ألا نستجى من إستحسان الحق واقتناء الحق من أى أتى، وأن أتى من الاجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا)» (الكندى، كتاب الكندى إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى، دار إحياء المكتبة العربية، ١٩٤٨، نشر أحمد فؤاد الأهوانى). إذا

يقول آلن تورين واضعا يده على أخطاء تطبيقات الحدائة الغربية والتي جعلت البعض يستنتج منها اقتراب الحضارة الغربية من لحظة الأفول: «نقد الحدائة يود تخليصها من تراث تاريخى يختزلها فى العقلنة، ويقدم لها مصطلح الذات الشخصى، وعملية تحقيق الذات Subjectuivition. فالحدائة لا تستند على مبدأ وحيد ولا أيضا على الهدم البسيط للعقبات فى عمكلة العقل، لقد أنجزت من حوار العقل والذات. بدون العقل تنغلق الذات وفى هوس هويتها؛ وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. فى هذا القرن عرفنا فى نفس الوقت ديكتاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات؛ هل من الممكن لوجهى الحدائة الذين تقائلا أو تجاهلا كل منهما الآخر أن يتحادنا، ويتعلما العيش معا؟» (A. Tousnaine Ibid).

قراءة مختلفة لحلم الإسـتغراب

دكتور صلاح فنصيه (٥)

يحدو الكتاب شعور نبيل بكبرياء الذات الدينية أو القومية أو الوطنية أو كل ذلك جميعا، ورغبة مشبوهة في إعلاء شأنها إزاء استعلاء الغرب وسعيه لالتهم خصوصيتنا. ويفخر الكتاب طموح غلاب لإعادة الاعتبار لمن همشتهم ثقافة الغرب، فباتوا عالة عليها يقتاتون فتاتها.

وكتاب يمثل هذا الحجم الكبير، سواء بعدد صفحاته، أو بقيمة مؤلفه، لابد أن تتعدد قراءاته وتباين الآراء حوله.

وما نحن بصدد اليوم هو بسط لإحدى قراءاته التي قد تبدو قراءة غير مألوفة أو متوقعة. ولعلنا نسهم، بذلك الاجتهاد، في اجتلاء بعض جوانبه الثرة والخصبة.

وأعترف بأن محاولتي تلك، التي أقدمها بين أيديكم، كانت نتيجة لما حاولت أن أجيب به على ما يفجره النص من أسئلة. فقد تبينت أن الإجابات التي تثيرها الأسئلة لا تنفي النص حقه وجدارته. وسرعان ما ومضت في ذهني فكرة، وهي أن ما أصنعه على هذا النحو، ليس هو ما ينبغي أن أتعامل به مع الكتاب، ولابد أن أبحث عن نهج آخر مبين تماما لما تسميه بالخطاب الاستدلالي الذي يعتمد الحوار القائم على معارف معينة ومنطق صارم. فتحولت إلى مقاييس أو معايير خطاب آخر وقع في ظني أنها أصلح ما تكون في كشف قيمة الكتاب وأهميته التي يستحيل إنكارها.

(٥) عبيد المعيد العالي للنقد الفني.

وربما يشفع لنا في الخروج عن القضبان الحديدية للخطاب الاستدلالي أن الكتب المقدسة، على علو قدرها، والقياس مع الفارق بطبيعة الحال، لا تناقش بمعايير ذلك الخطاب، لأنها تستهدف العظة والاعتبار، وليس المعرفة أو البرهان.

فلا يقدح إذن في شأن الكتاب أن تنصرف عن مقاييس الخطاب الاستدلالي إلى مقاييس مجال آخر لا يقل أهمية عن المجال الاستدلالي.

وهذا المجال الآخر هو الفن أو الدراما بوجه خاص. وقبل أن أبرهن على صحة تلك الدعوى التي نثّل الآن أمام عدالتكم، أقدم «شهود النفي» للملامة الخطاب الاستدلالي حتى يصفو لنا وجه هذا العمل الكبير. وتنجلي لنا قسماته في نهاية الأمر.

إذا ما التزمنا بقواعد الخطاب الاستدلالي فعلياً أن نضع أيدينا على أطروحة الكتاب الأساسية وهي من الموضوع بحيث يمكن إيجازها في القول بأن بحثنا ودراستنا لإبداعات الغرب الفلسفية، إذا ما تمت تحت عنوان «علم الاستغراب» فإن الغرب أو الآخر، كما يحب أن يسميه المؤلف، سيغدو موضوعاً يذعن للأنا بوصفه مفعولاً به وخاضعاً رغم أنفه لأدوات بحثي. ولا ريب أن ذلك انتصار ساحق عليه، وإزالة لأثار عدوانه السابق عندما جعل من الأنا موضوعاً للاستشراق. وحين دور الأنا لكي يجعله موضوعاً لعلم الاستغراب. وحينئذ تسقط هيبة الغرب في أعيننا ونحس بالاستعلاء عليه. وعلى الفور تسلم شعلة الحضارة، ونتولى زمام أمورنا، بل ونقود العالم كله، وخاصة بعد إعلان بعض مفكرى الغرب سقوطه وأقوله. وقد آن الآوان لحل مشكلات الأنا بأن نضم كل تاريخ الفكر الغربى في مجلد واحد أو عدة مجلدات. والقضية الرئيسة لهذا الكتاب هي أن المذاهب الفلسفية الغربية جميعاً تنشأ في ظروف خاصة، وأنها تتوالد فيما بينها طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين النقيضين في مذهب ثالث (ص ٧٨٦) وأن هذا التراث الغربى بأسره ليس تراثاً إنسانياً عام يحتوى على نموذج التجربة الثرية، بل هو فكر يبنى محض نشأ في ظروف معينة هي تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهذه الظروف (ص ٢٦ - ٧). ولنحاول الإجابة عما تثيره الأطروحة من أسئلة، في نطاق الخطاب الاستدلالي.

السؤال الأول: هل تنشئ دراسة الفكر الغربى كموضوع للبحث علماً جديداً؟
الإجابة لا، فالمكتبات الجامعية والعامة متخمة بدراسات مستفيضة عن مذاهب الغرب الفلسفية، وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على مقررات أقسام الفلسفة بالجامعات.

السؤال الثاني: هل عجز الباحث (الأنا) من قبل عن إدراك النسبية التاريخية والجغرافية للمذاهب الفلسفية الغربية؟

الإجابة: كلا، فقط أصبح من الكليشوهات الشهيرة في كل رسالة تتعمق مذهباً أو فكراً غريباً معيناً أن يفرد فصل لبيان هذا الفكر «في تيار عصره» وقد أصبحت عبارة مكرورة تنبئ بأن الباحث يوثق هذا الفكر أو ذاك بكل معطيات عصره التاريخي. بل وكثيراً ما نتداول الخصائص الجغرافية برد هذا الفكر أو ذاك إلى أقاليم معينة مثل الفلسفة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، مما يعنى اهتماماً بالفروق بين المناطق المكانية المختلفة في إنتاج أفكارها.

كما أننا لسنا في حاجة إلى علم جديد يدرس علاقات الفكر الفلسفي بالأوضاع والمصالح الاجتماعية والسياسية، فهناك «علم اجتماع المعرفة» الذي يقوم بهذه المهمة خير قيام. بل إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين قد أشار بجلاء إلى أن الفكر لا يتولد عن الفكر بقدر ما يعكس مصالح معينة في الواقع الاجتماعي التاريخي والجغرافي. وقد سبقهم إلى نحو ذلك «ابن خلدون» في مقدمه. إذن فليس هذا جديداً فيما بين أيدينا من علوم.

السؤال الثالث: هل نحن في حاجة إلى علم جديد لكي يذكرنا بأن المذاهب في الغرب تتوالد فيما بينها طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين النقيضين في مذهب ثالث كما يقول المؤلف.

الإجابة: أولاً حكاية الثالوث الجدلي مستعارة مباشرة من فكر غربي هو الجدلي الهيجلي. وليس لنا فضل فيها سوى ترديدها. ثانياً. هذا الثالوث مشكوك فيه لتبسيطه الآلي الساذج الذي يغازل كسلنا عن دراسة التنوعات والتعقيدات الهائلة التي لا يكفى فيها أن نلقت من مذهب ما أمراً معيناً، ثم نبحت عن نقيض هذا الأمر في مذهب آخر لنجعل من المذهبين بأسرهما نقيضين، ثم نقش في مذهب لاحق عما قد يبدو لنا توفيقاً أو تلفيقاً بين الأمرين لنجعل من ذلك المذهب الثالث تأليفاً بين النقيضين فهذا عمل هين يسير يلجأ إليه كثير من أبنائنا من الباحثين في الماجستير والدكتوراه. وحتى إذا ما صدقت هذه الدعوى، فإنها دليل على أن الفكر الغربي ليس وعياً متجانساً وحيد الجانب أو الاتجاه بحيث علينا أن نواجهه صفقة واحدة.

وحتى إذا ما سلمنا جدلا بأن الفكر الغربى يكشف عن وعى واحد مشترك. فإن فيلسوفاً غربياً معاصراً هو «جاك ديريدا» يفكك بنية هذا الفكر أو الوعى بتنوعاته المختلفة، وينكر مركزية الغرب. إذن فهذه دعوى قد استغرقت أعمال رائد التفكيكية بأدواته ومفاهيمه المبتكرة، ولا يتبغى علينا أن نكررها، ولكن بطريقة تستنسخ مصطلحات وأدوات الفكر الغربى الذى نحاول أن نتغلب عليه ونثبت فساد. فكتاب الاستغراب حافل بمصطلحات الغرب مثل الأنا والآخر، الذات والموضوع، مركب، العظمة، عقدة الخوف، الأيديولوجية، الطبقة، البنية، الوعى، اليمين واليسار، القطيعة المعرفية وغيرها وغيرها مما لا نعر عليه فى تراثنا القديم، أو يكون إبداعاً ينسب إلينا اليوم.

السؤال الرابع: من هو الأنا ومن هو الآخر؟

الجواب: لم يحدد المؤلف تخوم «الأنا» فبدأ كأنه تجميع لعناصر من هنا وهناك. بيد أننا يمكن أن نستخلص عبر استعراضه للتراث المختار أن الأنا يتمنى فحسب إلى العرب المسلمين. ومن ثم يستبعد أصحاب الديانات الأخرى. وأصحاب الحضارات العريقة كالمصرية والرافدين والفينيقية والفارسية وغيرها. كما يدعم هذا الاستنتاج أن المؤلف عند تحقيقه للتقدم والتخلف للأنا يبدأ من نقطة الصفر فى القرن الأول الهجرى.

وقد يعترض علينا بأن المؤلف قد أشار إلى بعض المؤسسات التى أنتجها «وعى الأنا» مثل الزنجية. الوجدانية، الوحدة الإسلامية، القومية العربية. الاشتراكية العربية، الاشتراكية الأفريقية، لاهوت التحرر فى أمريكا اللاتينية، حركات ماو ماو، وهى كما هو واضح تتجاوز كثيراً العرب والمسلمين. ويرد على ذلك باحتمالات ثلاثة:

١ - فلما أن يكون هذا الأنا دون هوية محددة، وهو محض أمشاج وأخلاط من هنا وهناك.

٢ - أو هو مجرد حاصل جمع لكل من وقع تحت استغلال الاستعمار الغربى دون تمييز.

٣ - أو أن الأنا عودة إلى فكرة المركز والأطراف. فبينما يشكل العرب المسلمون المركز، يصبح ماعدانا من العالم الثالث أطرافاً. ويؤكد هذا الاحتمال تسمية المؤلف (نسى صفحة ٧٣٣) لشعوب أمريكا اللاتينية «بالمؤلفة قلوبهم الجدد»! إذن فتشير به ميلاد عصر جديد «لحضارة الأطراف» (ص ٦٠٧) فى مقابل حضارة المركز الأوروبية لا يعنى دفاعاً عن التراث

الإنسانى العام والتجربة البشرية بل هو تكريس للتمييز العرقى والدينى الذى أشعله الغرب ولكن على نحو مقلوب أو معكوس، بمعنى أننا نستولى كعرب مسلمين على المركز ونجعل من الآخرين جميعا أطرافا نلحقهم بنا. أى علينا أن نواصل مسيرة القهر ولكن على غيرنا. فالمسألة ليست سعيا لإنسانية شاملة أو تحررا من تبعية. بل هى رغبة لاهثة فى صنع ما صنع الاستعمار بنا ولكن مع تبادل الأدوار.

ويحدد لنا المؤلف الوسيلة التى نقلب بها الأدوار أو نعكسها. وتصيبنا الدهشة عندما نعرف أنها شديدة البساطة ولا تكلف شيئا. فما علينا إلا أن نحول الفكر الغربى إلى «موضوع للبحث».

ولكن، هل يكفى مثلا إذا ما جعلنا الفكر الصهيونى موضوعا لبحث الأنا أن نتقلب موازين القوى لصالحنا؟ إن صدق هذا فلا بد أن نفتح أقساما كثيرة للفكر الصهيونى بجماعاتنا كما ينبغى أن ندعم أجهزة المخابرات لأنها الوحيدة الكفيلة بقهر العدو لأنها تجعل من كل أنشطة إسرائيل موضوعا لبحثها.

وأرجو أن يأذن لى الدكتور حسن أن أصرح بخاطر طرأ على ذهنى. وهو أن معاملة الأعداء على الورق، بالهجوم عليهم والإزراء بهم إنما تشبه ممارسة إنسانية بدائية معروفة هى السحر. فكان فكر الخصم الذى نسحقه على الورق، بديل فعلى للانتصار على وجوده المادى بأسره، أو هو على الأقل مؤذن بذلك الانتصار.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن السحر قد دالت دولة منذ قديم وغدا البديل هو القوة المادية القائمة على العلم والتكنولوجيا.

والآن، وقد تمجلى لنا قصور الأسلوب الاستدلالى فى الكشف عن قيمة الكتاب الحقيقية، ينبغى علينا أن نحول اهتمامنا إلى أسلوب آخر، وهو الأسلوب الفنى الدرامى.

ولعل ما دفعنى دفعا إلى إعادة قراءة الكتاب على هذا الوجه الفنى، أن الكتاب لا يقدم مشروعا يمكن مناقشته بالوقائع أو المنطق، فهو لا يحدثنا عن برنامج أو خطوات بعينها يتوجب اتباعها لكى نبلغ تحقيق الهدف، بل هو إثارة للانفعالات والمشاعر ازاء إنتاج الغرب الفلسفى، وبالتالى إزاء الغرب كله بوصفه شخصا علينا أن نخشاه أو نتهرب به، بل علينا أن نزدريه، ونحجمه، ونعتقله فى زنازين علم الاستغراب فهنا يحدث التطهير

الأرسطى من الخوف من الغرب، ومن الشفقة على أنفسنا. فالعمل يعتمد على الصراع بين البطل (الأنثى) وخصم البطل (الآخر) Antagonist وقد اختار المؤلف مسرح الأحداث والصراع مما يألفه ويتقنه وهو الفلسفة الغربية، كما صنع نجيب محفوظ فى اختياره للحارة القاهرية ساحة لمعظم ابداعاته الروائية.

والنص كما هو معلوم، منظومة أو مجموعة من العلامات. والعلامة لها وجهان، الأول هو «الدال» وهو الجانب المحسوس من العلامة كما يتمثل فى الألفاظ. والثانى هو «المدلول» الذى ينشأ فى ذهن المتلقى أو القارىء. فيمنح العلامة معناها لأنه الجانب المفهوم، أو المتصور، أو المعقول منها.

وفى النصوص الاستدلالية يشير الدال لدى القارىء مدلولاً وحيداً يتصل بالمحتوى المعرفى والمنطقى. أما فى الفن، وكتابنا يتعمى إليه، تنطلق الدالات من هذا القيد بحيث تتعدد مدلولاتها وتخلق كثافة دلالية أو ما يمكن تسميته «بفائض المعنى» عن طريق ما يعرف بالإيحاء أو التضمين الذى يتخطى الدلالة الإشارية الوحيدة التى يلتزم بها الدال والمدلول فى الخطاب الاستدلالى. ومن ثم يكون النص نسقا من الدالات يشير محتوى أو مضمونا لدى القراء وهو مجموع المدلولات التى تتخلق لديهم.

والفن وحده من بين الممارسات الإنسانية الذى يجمع بين طرفين هما المبدع والمتلقى، لأن العمل الفنى لا يكون كذلك إلا إذا استهلكه أو تداوله متذوق. فالرواية التى لم تقرأ لم تكتب. فلهذا يحرص المؤلف المبدع الدكتور حسن على استقطاب أكبر عدد من المتلقين على الرغم من اختلافهم فى كل شئ، فقد تحدث المؤلف عن كل المؤسسات الأهلية والحكومية، والاتحادات الإقليمية لدى جميع سكان العالم الثالث. وأثنى على التعددية، كما أبدى إعجابه بتجربة الحزب الواحد، والانقلابات العسكرية، كل ذلك، على صعيد واحد دون تفرقة أو تمييز لأن الهدف الذى يهيم المؤلف هدف فنى هو تكثير قاعدة جمهوره واتساعها. ويتجلى ذلك مثلاً فى امتناع المؤلف عن تحديده للأنثى بوصفه دالاً لا بد له من مدلول، وذلك لكى توسع كل القاهرين والمقهورين، والحكام والمحكومين فى العالم الثالث، وكذلك أنا وأنت وهم، كأفراد وأشخاص مما من شأنه أن يفضى إلى تعدد المدلولات التى تؤدى بدورها إلى فيض المعان والدلالات.

وتبين العناصر الدرامية فى الكتاب بجلاء ناصع . فنجد مثلاً ما يسمى «بالعدالة الشعرية» التى تعنى الثأر من الشرير وهو الآخر، وانتصار البطل وهو الأنا . وكذلك امتطاء الخيال الجامح الذى لا يتقيد بالوقائع التاريخية، وخاصة فى رؤية المؤلف الأسطورية النبيلة لتعاقب السلطة والغلبة للحضارات كل سبعة قرون هجرية . فقد حان دورنا، فى هذا النص المثير، لتسلم الشعلة بعد أن تسلمها منا الغرب منذ سبعة قرون ماضية .

كما استخدم النص ما يسمى «باللفظات الاسترجاعية» (الفلاش باك) فى حديثه عن التراث العربى الإسلامى، هنا وهناك .

وقد أقيم النص على البنية السردية من خلال الراوى وهو المؤلف، مما جعل النص ملحماً ومشعباً بالعناصر الدرامية والتى ينسجها فى عرضه للمذاهب كصراع، وفعل، ورد فعل، وحبكة، ثم ذروه درامية تختم العمل كله بانتصار الأنا على الآخر بعد أن تحرر من عقدة الخوف منه .

وبعبارة موجزة، يمكن أن نعد النص نوعاً من الدعوة والتحريض التى تستلهم أسلوب الكتب المقدسة التى تصطنع المجاز، والقص، وإثارة المشاعر .

وأرجو فى الختام، أن أكون قد وفقت إلى التنبية إلى بعض لآلىء الكتاب التى تخفيها أصداف الخطاب الاستدلالى .

التخيير والثورة

قرلة في مفهوم حسن حنفى الماركسية

د. أنور مفتي (*)

تعدد وتنوع إسهامات حسن حنفى فى مجالات الفكر فمن قراءات وتأملات فى القديم والحديث ومن إشتاك فى القضايا الآتية الملحة فى واقعنا المصرى والعربى إلى اهتمام بتجارب معاصرة لشعوب أخرى فى آسيا وأمريكا اللاتينية.

يسعى حسن حنفى أن ينظم كل هذه الإسهامات فى إطار فكرى متماسك وهو ما يسميه مشروع التراث والتجديد، الذى يسعى لتوحيد العلوم فى علم واحد يكون مرادفا للحضارة كلها. ولكتنا نرى أن هناك مفهوما مركزيا ينظم كل هذه الإسهامات ويربطها عند حسن حنفى، هو مفهوم الثورة فهو الباعث الاساسى لدراسة الفكر الغربى وتبقى المحصلة التى ينتهى اليها تأويل التراث (من العقيدة إلى الثورة) وهى المهمة التى تطرحها دراسة الواقع المباشر. إن مفهوم الثورة يمثل بالنسبة لكتابات حسن حنفى على اختلافها الدافع والمبرر والغاية فى آن.

ومفهوم الثورة لا يستخدم استخداما مجازيا للتعبير عن طريقة جديدة فى النظر للعالم أو عن منهج جديد فى تفسير الظواهر بل هو بالاساس يشير إلى ثورة اجتماعية بالمعنى المتعارف عليه تستهدف تغيير شكل الحكم وإرساء العدالة وتحرير الأرض.

(*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.

الثورة وثقافة الهوية

يقول ماركس فى الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ «الفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم قاموا بتفسير العالم بطرق شتى ولكن المهم هو تغييره» ونجد فى إلحاح حسن حنفى على ضرورة دخول الفكر فى معركة تغيير الواقع تمثلا كاملا لهذا النداء الذى صاغه ماركس وبرز فى كتابات حسن حنفى هذا الدور الهام للفكر فى عملية التغيير الاجتماعى، وهى عملية معقدة تتداخل فيها القوى السياسية والامكانيات الاقتصادية ولكن يظل عند حسن حنفى أن الدور الثقافى هو الذى هو الاقتر على الحفاظ على مكتسبات الثورة العربية المعاصرة.. الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ، التى تنبع من روح التاريخ وتنبثق من تاريخ الروح»^(١) ويستوقفنا هنا تعبير «تاريخ الروح» إذ ينبغى على الفكر الهادف لتغيير المجتمع أن يعنى أمرين أساسيين فى أى مرحلة تاريخية نعيش؟ وعن أى روح نعبر؟ ويرجع فشل كل محاولات التغيير السابقة إلى غياب إدراك واضح لهذين الجانبين، ويرى حسن حنفى أن غياب «الوعى التاريخى بالموقف الحضارى هو سبب كبوة الإصلاح»^(٢) وهو أيضا سبب موت الفلسفة لدينا، لأن غياب الوعى التاريخى هو الذى أدى إلى وجود أجيال تسورع بين «الروض» للسلفية جملة وبين التبنى الكامل للماركسية العلمية «السلفية والماركسية بالرغم ما بينها من تعارض ظاهرى إلا أنها فى حقيقة الامر يشاركان فى خطأ واحد هو التكرار للحظة الحاضرة والمرحلة التاريخية التى تمر بها الشعوب فلا يمكن الانتقال من الحفراقة إلى العلم دون عقلانية أو تنوير.. أو من الاقطاع إلى الشيوعية دون المرور بالليبرالية والعدالة الاجتماعية والاشتراكية الدينية أو الخلقية ثم الاشتراكية العلمية»^(٣).

ودون هذا التصور يتبنى حسن حنفى رؤية خطية للتاريخ تفترض أن له غاية محددة سلفا ومراحل ضرورية ينبغى المرور بها للوصول لهذه الغاية كما يتبنى رؤية لعلاقتنا بالغرب تقوم على الانفصال التام فلا تلاقى ولا تفاعل وكأننا راكبين يسيران فى نفس الطريق.. لكننا متخلفون. وطبقا لهذه الرؤية يأمرنا الداعى للوعى التاريخى بالموقف الحضارى أن

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو، القاهرة، ١٩٨٨ ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨.

نقتفى أثر الغرب خطوة خطوة وأن لا نحرق المراحل. . . وينطبق علينا إذن ما يقوله ماركس بأن «البلاد المتخلفة ترى في البلاد المتقدمة صورة لمستقبلها القادم»^(١).

إن هذه ليست إلا قراءة مبتورة ومتعجلة لمفهوم حسن حنفى عن الوعي التاريخى لأن لديه مفهومًا آخر يعكس الآية وهو مفهوم الروح أو الذات الحضارية. وهذا المفهوم لا يطلق لتجديد مجموعة من العقائد والأفكار التى ترتبط بمجتمع معين لتمييزها عن عقائد أخرى لشعب آخر فحسب، بل يسعى حسن حنفى لتأصيله باحثًا له عن أسس ميكولوجية عبر مفاهيم مثل «المخزون النفسى عند الجمالير» و«الشعور الجمعى» و«الذات تدرك ذاتها فى مواجهة الآخرين وقد أسهم التاريخ والجغرافيا والرسالة الدينية فى تشكيل الذات الإسلامية الشرقية فى مواجهة الذات الغربية المسيحية وهذه العلاقة التى يسودها الاختلاف والصراع يعبر عنها حسن حنفى بتعبير «العلاقة بين الأنا والآخر» وهو تعبير يتسم بالوضوح ولكنه يفترق إلى الدقة إذ لا يقدم لنا أى مسوغات للانتقال من إطلاق كلمة الأنا على الذات الفردية الواعية بنفسها إلى مستوى جمعى يجمع ملايين النفوس الفردية. فحتى إطلاق الأنا وما يتضمنه من شعور بالهوية على النفس الفردية تعرض فى تاريخ الفكر لانتقادات كبيرة على المستوى المعرفى من هيوم إلى فنجشتاين وعلى المستوى النفسى من فرويد إلى لاكان وقد عبر الفيلسوف الفرنسى مونتاني عن شكه فى إمكانية تعبير الأنا عن الذات الفردية قائلاً «أنا». . . هذا الكائن الآخر الموجود لدى الآخرين^(٢) وقديما اعتبر أفلاطون أن الهوية هى جمعية بين الذات le Meme والآخر l'Autre^(٣). إن مصطلحات مثل الذات الحضارية والأنا وروح الأمة تفرض نفسها فى أعمال حسن حنفى كمسلمات تتأرجع بين الاستعارة الأدبية والأداة المعرفية الصارمة. . . والمشكلة التى تنشأ من التسليم بمثل هذه المصطلحات هو أننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتبنى معياراً للتمييز بين الأفكار من أجل قبولها أو رفضها يقوم على تحديد انتماثلها أولاً فنكون أكثر تسامحاً وتواطؤاً مع أوهامنا وأشداء على هفوات غيرنا.

وتتميز ثقافة الشرق الإسلامى لدى حسن حنفى بدورانها حول الوعى. هذا الوعى لا يمثل سمة فكرية فحسب بل إن له بعداً انطولوجياً أصيلاً باعتباره منطلقاً لوجود هذه

(١) Karl Marx, Manifeste Communiste, Oeuvres I, Paris, Galimard, P. 165

(٢) Montaigne, Oeuvres Coplees, Paris, Golimard, Paris

(٣) Paul Ricoeur, Soi - meme Cime Un Autre, Paris; Seuil, 1990, P. 17

الحضارة وهذا ما يحدد لمشروع التراث والتجديد مهمته «تحويل الوحي إلى علم شامل يعطى المبادئ العامة التى هى فى نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات». فالوحي منطوق الوجود^(١). إن عدم تحديد إقامة مفهوم الوحي فى السماء الميتافيزيقية لحضارة ما من الحضارات وربطه بقوانين التاريخ وحركة المجتمعات يجعل له طابعا ديناميكيا وجدليا ومتطورا. وكأنا أمام الروح فى التاريخ كما عند هيجل دون الزعم بكونية هذه الروح. ولكن إتمام الوحي بالحركة التطور تجعله ينشأ مبدأ استبعاد الثقافات الأخرى ويتبنى مبدأ الاستيعاب والتمثل لأن كل حركة أو تطور ما هى إلا انتقال من حالة إلى أخرى، انتقال من مكان لآخر، انتقال للآخر. ولكن لكى يتم هذا المسار لابد أن يظل الوحي هو مركز الحضارة وإلا فلن يكون هناك حركة ولا تطور وإنما أقنعة تتوالى على ما هو ثابت وجامد.

الجانِب الثاني فى تحديد ثقافة الهوية يعتمد على تحديد الآخر. والآخر مباشرة هو الغرب لأنه هو الذى فرض نفسه كآخر ولم يسمح لنا بتجاهله أو التعامل معه بلامبالاة وجوهر هذا الآخر هو السيطرة بالسلح والثقافة، وأولى خطوات التحرر هى المقاومة ليست لسيطرتة العسكرية فحسب ولكن لسيطرتة الثقافية. إلى هنا ونحن بإزاء خطاب تحررى تقليدى يقف عند حدود التعبئة السياسية، ولكن البعد الأعمق الذى يضيفه حسن حنفى لتحديد طبيعة ثقافة الآخر هو أنها ليست مجرد وسيلة للسيطرة أو أحد عواملها المساعدة بل إن السيطرة هى جوهر الثقافة الغربية، السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان. إن هذه السيطرة ليست مجرد استخدامات استعمارية للثقافة كما كان يحلو لنا أن نقول، وأنها يمكن أن تستخدم فى سياق آخر ولغايات أخرى - إنها الأساس المعرفى لهذه الثقافة وإلغاء طابع السيطرة عنها معناها نفيها كليا. انطلاقا من هذا المنظور يمكننا أن نفهم ميل حسن حنفى إلى اعتبار الفروق بين الاتجاهات المختلفة فى الثقافة الغربية فروقا ثانوية وليست جذرية فاصلة: «كل تراث يعبر عن وضع اجتماعى ومصالح معينة، مع ذلك هناك سمات عامة مشتركة تتخلل كل هذا النتائج التراثى بالرغم من تعدده، لا فرق فى ذلك بين تراث الغرب الرأسمالى وتراث الغرب الاشتراكى.. فكلاهما سيطرة وهيمنة، بين تراث الطبقة المسيطرة وتراث الطبقة المسيطر عليها فكلاهما تراث عتصرى^(٢). مقاومة هذا التراث لا

(١) حسن حنفى، التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٠٣.

(٢) حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٢.

يمكن أن تتم إلا من خلال ثقافة أخرى لا تكون السيطرة أساسا معرفيا لها، متخلصة من انعصرية والتزوع إلى الهيمنة، ثقافة متسامحة تطرح علاقة أخرى بالطبيعة والإنسان ولكن لكي تستطيع أن تؤكد ذاتها في مواجهة الآخر السائد لابد من النزوع إلى السيطرة تكتيكيا. حسن حنفى عندما يحاول تحديد موقفنا من التراث الأوروي فهو يطرح المهام التالية:

- ١ - السيطرة على الوعي الأوروي
- ٢ - دراسته على أنه تاريخ
- ٣ - رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي
- ٤ - القضاء على أسطورة الثقافة العالمية^(١).

وهنا يمكننا أن نحدد الركنين الأساسيين لثقافة الأنا وهما تأسيس العلوم على الوعي ومواجهة الثقافة الغربية باعتبارها ثقافة هيمنة وسيطرة.

الماركسية وثقافة الأنا

انطلاقا من هذا المفهوم لثقافة الأنا نجد أن الموقف من الماركسية في أعمال حسن حنفى شديد الاشتباك والتعقيد فهو لا يكفى بالرفض الواضح والنهائي ولا بالقبول الصريح والبسيط. لا يوجه حسن حنفى عناية خاصة إلى النظرية الماركسية فهو لم يهتم بترجمة أحد أدبياتها ولم يعكف على شرح وتبسيط مقولاتها ولم يعلن عن تبني منهجها في دراسة ظاهرة من الظواهر. ولكننا أيضا لا نغده يدخل معها في مجال لإثبات خطأ تصوراتها وفشل تنبؤاتها كما تفعل الكتابات ذات الطابع الديني أو القومي، إنه فقط يتصورها كأحد مكونات ثقافتنا المعاصرة والذي لم يفرض وجوده في ساحتنا الثقافية إلا لأننا في حاجة إليه: «لا تعنى الثقافة الوافدة هنا ما تروج له الدوائر الرجعية في عصرنا هذا من اعتبار الماركسية خاصة ثقافة وافدة، لأن الماركسية وإن ظهرت في واقع معين إلا أنها نظرة علمية للواقع، وتبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الرموز بل بتحليل واقعها المعاصر»^(٢) يبدو أن مشروع التراث والتجديد لا يمنع الماركسية استثناء من حملته على التراث الأوروي. ويتخذ هذا الاستثناء شكل الاعتراف بالأبوة، أما ما يبدو وكأنه صادر لا محالة

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) التراث والتجديد، ص ٢٠٩.

عن حضارة أخرى سواء فى اللغة أم فى المفاهيم أم فى المناهج، وكان الأمر كذلك، فإن ذلك كله له أصول فى التراث وله واقع فى واقعنا المعاصر أما من حيث المطلب أو من حيث الثقافات الشائعة المتداولة فى ثقافتنا المعاصرة. لقد أصبح ذلك كله جزءاً من وجداننا المعاصر، ولم يعد دتيلاً عليه^(١).

تجد ثقافة الأنا نفسها فى مازق أمام الماركسية فهى لا تستطيع قبولها لأنها نشأت داخل الثقافة الغربية وفى إطار نظرتها ومفاهيمها كما لا تستطيع رفضها لأن هذا يعنى التكرار لمطلب هام يفرضه الواقع وتجاهل لشقافة شائعة ومتداولة فى ثقافتنا المعاصرة ولا يكفى هنا الادعاء بأنها موجودة فى تراثنا ولكن لا نعلمها.

وعندما يتعرض شخص ما لمثل هذا الموقف فإنه غالباً ما يلجأ إلى حيل نفسية لا شعورية تحفظ له نوعاً من التوازن والشعور بالهوية وتسمى الظهور المقنع، تميل الأنا الحضارية إلى حيل مائلة تحفظ لها توازنها ومزاعمها فى الهوية فتلجأ إلى ما يسمى «التشكل الكاذب» وهو يعنى التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة.. ويرى حسن حنفى فى إنجاز هذه الحيلة الدفاعية فتجد المفاهيم الماركسية ترتدى ألباباً إسلامية

الحاكمية لله تعنى تحقيق الوحي كنظام اجتماعى وإنشاء الدولة التى تعبّر عن الكيان السياسى للأمة. وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعى أو بمعنى معاصر الحزب «البروليتارى» الذى يقوم بتحقيق الأيديولوجيا فى التاريخ^(٢) ويدعو للتضامن مع حركات التحرر الوطنى فى أمريكا اللاتينية باعتبارهم المؤلفون قلوبهم^(٣). وتتبنى الذات الحضارية مقولة لينين الخاصة بضرب الرأسمالية العالمية فى الحلقة الأضعف ولكن يعد التعديل الذى يوجبه الاستيعاب والتمثيل «أمريكا اللاتينية هى جزء من بلدنا الجنوبى... أو على الأقل هى الغرب الجنوبى بالنسبة لنا فى حين أن الغرب التقليدى بالنسبة لنا هو الغرب الشمالى أو الشمال فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والغرب الجنوبى (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبى إلى مركزها الشمالى وبالتالي يتحقق الهدف الأسمى من علم الاستغراب^(٤) يرى حسن حنفى أن الماركسية المتداولة فى ثقافتنا

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المرجع السابق

(٣) علم الاستغراب، ص ٧٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص ٧٧٧.

المعاصرة والتي يقدمها لنا الماركسيون المحليون تُسمم بالتقليدية والمحافظة تؤدي إلى نفور الشعب من قاموس السياسة لاغراقها في استعمال المفاهيم الغربية إنها قراءة لا تتعرف فيها الذات الحضارية على أى ملامح لها. إنها تدخل تحت ما يسمى بالاستغراب معكوسا أى قراءة الذات للتراث الغربى من وجهة نظر الغرب أو تبنى المفهوم الغربى للفكر الغربى. ويأخذ حسن حنفى على مثل هذه القراءة بعض التحفظات المعرفية منها: أنها اختيار جزئى من التراث الغربى، تراث الآخر فى أحد مذاهبه: الشخصانية، الماركسية، الوجودية.. الخ، كما أنها نزع لهذه الأجزاء خارج بيتها مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى فالماركسية رد فعل على المثالية الألمانية والوجودية رد فعل على المثالية والوضعية^(١).

إن استخدام منطق التشكل الكاذب لا يعنى فقط تغيير المصطلحات والمفاهيم التى تنتمى إلى البيئة الأصلية للماركسية واستبدالها بأخرى تنتمى إلى الذات الحضارية ولكنه يعنى بالأساس تقديم قراءة مختلفة للماركسية. يقدم حسن حنفى لنا نموذجاً لهذه القراءة فى دراسة المنشورة بالإنجليزية: «ماركس ناقدا للدين: قراءة إسلامية».

القراءة الإسلامية لماركس

يظن عادة أن هناك بعض نقاط التقاء بين الإسلام ومفهوم ماركس عن الاقتصاد والمجتمع. ويظن أيضاً أن ما يمنع أى إمكانية للتقارب هو نقد ماركس للدين. وخلافاً لما هو سائد يتجبه حسن حنفى بالتحديد إلى النقد الماركسى للدين ليجعله أساساً للقاء بين ماركس والإسلام فأولاً هناك بينهما اتفاق من حيث المبدأ وهو نقد للخبرات الدينية السابقة على الإسلام واتفاق على نقد الطقوس كتنوير مظهرى يتضمن نوعاً من التفاهة فى التعبير عن الشعور الدينى ويرتكز نقد ماركس للدين أساساً على اعتباره منتجاً اجتماعياً يعكس تطور المجتمع وتنعكس فيه آمال وإحباطات الإنسان ولذا فهو يهتم بتجديد الأصول الاجتماعية الكامنة خلف تطور اليهودية والمسيحية فى الغرب، ويبحث عن الصلة الضرورية بين مسيحية العصور الوسطى وغط الإنتاج الاقطاعى. ويرى حسن حنفى أن هذا التصور لا يختلف عن الإسلام الذى لم يعتبر الدين كياناً فى حد ذاته إذ أنه يهدف لتحقيق السعادة

(١) المرجع السابق ص ٧٤.

والعدالة على الأرض. وعندما يتحقق الغرض لا يكون للدين أى وظيفة ولكنه يعاود الظهور كلما رجع المجتمع إلى طبيعته الظلمة. وهذا ما يسمى بتاريخ النبوة^(١) والوحى فى الإسلام يأتى استجابة لمواقف واقعية تسمى بأسباب النزول، من هذه الوجهة يتفق الإسلام مع الماركسية فى أولوية البراكسيس (الممارسة العملية) على النظرية.

وعلى الرغم من هذه الخصائص التى تتيح اللقاء التى يشدد عليها حسن حنفى إلا أن ماركس قد اعتبر الإسلام ديناً كغيره من الأديان ويفسر ظهوره بأسباب تجارية وزراعية أى باعتباره تعبير عن غمط إنتاج معين وهو غمط الإنتاج الآسيوى، هذا بالإضافة إلى المفاهيم الشائعة التى استقفاها من آباء المستشرقين الغربيين وبالتالى يكون من المنطقى أن يطبق ماركس على الإسلام استنتاجاته عن الأديان الأخرى دون وعى بأن اليهودية أو المسيحية ليست إلا جزءاً من الدين وليست الدين كله.

خلف هذه الصور من سوء الفهم أو سوء التفاهم يحاول حسن حنفى أن يبحث فى الجوهر، عن الوحدة الداخلية بين الماركسية والإسلام. وتبدأ عملية تأسيس هذه الوحدة الداخلية عن طريق إنكار انطباق نقد ماركس للدين على الإسلام، ويحتج الدكتور حسن حنفى بكون ماركس قد رد الدين إلى البيئة الاجتماعية والاقتصادية التى يوجد فيها، وبالتالى فهو ينطبق على المسيحية الغربية وليس على الإسلام وعلى الرغم من أن ماركس اعتبر الإسلام ديناً للشرق وليس رسالة كونية أى أنه ربطه بالبيئة التى نشأ فيها ولم يلتفت إلى تميز الإسلام الذى يعادل مرحلة العلم عن المسيحية التى تعادل مرحلة الميثافيزيقية وعن اليهودية التى تعادل مرحلة الدين حسب التقسيم الثلاثى لأوجست كونت أن النقد الماركسى مؤسس على مثل إسلامية مخالفة للخبرة الدينية الغربية الجزئية.

والخطوة الثانية لتأسيس الوحدة بين الإسلام والماركسية هى إظهار احتواء الإسلام لكل اللحظات الهامة فى تطور الفكر الغربى حتى وأن بدت متناقضة فيما بينها فالبروتستانتية ثورة إسلامية على مستوى الفكر وعلى مستوى التاريخ^(٢) كما أنه طبقاً للإسلام يعتبر «التنوير خطوة نحو فهم الدين طبقاً للعقل»^(٣) ثم نصل إلى اعتبار الإسلام «دين اشتراكى بناء على معظم اختياراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»^(٤).

(1) Hassan Hanafi, Islam In The Modern World, Vol II, Cairo, The Anglo - Eoyptian Book, Shop, 1995. P. 384

(2) Ibid, P. 400

(3) Ibid, P. 404

(4) Ibid, P. 416

ونصل أخيراً إلى الخطوة الثالثة التي يقرر فيها حسن حنفى اقتران الماركسية بالإسلام ويصل إلى نوع من التماهى بينهما قائلاً «إن الماركسية دين إسلامى كما أن الإسلام أيديولوجيا ماركسية» معززا فرضيته باعتباره أن المجتمع الإسلامى هو غالباً مجتمع بلا طبقات يسعى إلى عدم تركيز الثروة والسلطة فى ايدى النخبة ويعطى للدولة دوراً هاماً يقوم على تحديد الامعار فى السوق وفرض الضرائب التصاعدية⁽¹⁾.

ولو نظرنا إلى هذه الخطوات الثلاثة لوجدنا أنه فيما يخص الخطوة الأولى حول نقد ماركس للدين: نجد أن هذا النقد لا يقتصر فقط على رد الدين إلى البيئة الاقتصادية والاجتماعية ولكنه أيضاً يشمل نقداً مستمداً من العقلانية الغربية فى عصر التنوير حيث كان ينظر للدين على أنه مجموعة من الخرافات ونقداً آخراً مستمداً من انثروبولوجيا فيورباخ يهدف إلى تاليه الإنسانية واستعادة صفاتها المغترية فى الذات الإلهية؛ أى أنه نقد لا ينصب فقط عن تعبير الدين عن الوضع الاقتصادى والاجتماعى بل يمتد إلى الدين كبنية تشمل الله والشيطان والحياة الدنيا والحياة الآخرة ومن هذه الزاوية يصعب تأسيس النقد الماركسى للدين على أصول إسلامية.

وفما يتعلق بالخطوة الثانية نجد أنه لا يوجد فى الفكر الغربى تعايش آمن بين كلا من البروتستانتية والتنوير والاشتراكية فكل مرحلة تعتبر نقياً للسابقة عليها وتجاوزاً لها على مستوى الوعى ولا نرى ما هى الحيثية التى تجعل كل هذه المراحل متجاورة بلا خلاف ولا تناقض داخل الإسلام.

أما بالنسبة للخطوة الثالثة فنحن أبعد ما نكون عن تصور ماركس للمجتمع الذى ينتهى فيه اغتراب الإنسان حيث يختفى فيه السوق والسعر وكذلك الدولة وتقسيم العمل وما يقدمه الدكتور حسن حنفى من إجراءات اقتصادية فى الإسلام ليس إلا صورة لرأسمالية الدولة أو اشتراكية الدولة تختلف كثيراً عن راديكالية ماركس.

فى البحث عن ماركسية بديلة:

يعتبر حسن حنفى الماركسيين فصيلاً مهماً من قوى التغيير فى الأمة لكنه يأخذ على الماركسية الوضعية التقليدية التى يتبنونها العديد من التحفظات منها عزلتها عن الجماهير وكونها رجعية ومحافظة لأنها أعمية وليست وطنية كما أنها لم تتخلص من المفاهيم والمصطلحات المنتمية لثقافة الآخر، ولذا فهى تعتبر مظهر من مظاهر الاغتراب الثقافى.

(1) Ibid, P. 416

ولكن لما كانت الماركسية عنصر أساسى من ثقافتنا المعاصرة ومطلب يفرضه واقع البلاد النامية لذا حاول حسن حنفى البحث عن مصادر مختلفة يمكن أن نستقى منها صيغة للنظرية الماركسية أكثر تناسبا مع واقعنا وأكثر ارتباطا باللحظة التاريخية الراهنة وقد سار هذا البحث فى ثلاث اتجاهات مختلفة:

المحاولة الأولى: الماركسية النقدية

يتبنى حسن حنفى تقسيم الماركسية إلى ماركسية تقليدية شائعة وهى الماركسية الوضعية الداروينية التى تتخذ من مناهج علوم الطبيعة أساسا لها، وهذه هى الماركسية التى أوضح لوكاتش من قبل جاذبيتها الخاصة لدى مثقفى الدول المتخلفة اقتصاديا لأنها تجعل من التطور التاريخى أمراً حتميا كالتطور البيولوجى والتى وجدت بالطبع أنصار لها بين المثقفين الروس مما جعلها تفرض نفسها عالميا بعد نجاح الثورة البلشفية، يبحث حسن حنفى عن صيغة للماركسية تتجاوز المثالية دون الوقوع فى الوضعية الساذجة ويجدها فى «مدرسة فرانكفورت التى ابرزت الحاجة إلى ماركسية نقدية، وتضمنت رفضا للوضعية والمادية الفظة التى تدعى التجرد من حكم القيمة مع التأكيد على بقاء الهيجلية والمثالية فى ماركس»^(١) إن الماركسية النقدية بإبتماعها عن الارتباط بعلوم الطبيعة ونبذها للمادية الاحادية قد اهتمت بمشكلة الجوهر ومشكلة الوجود الإنسانى وبذلك اقتربت من روح القرن العشرين لذا فهى أنسب أشكال الماركسية الجديدة بأن يكون لها تفاعل خصب مع الواقع، والجديدة بأن نلعب دورا أساسيا فى تغيير العالم كما كان يأمل ماركس ولذا يقرر حسن حنفى: «أقرب الاحتمالات، لو كنت أوريا، هو التحول من المشروع المعرفى فى الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العلمى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهيجلى الذى قام بنقد الدين، شتراوس ونقد المثالية، فيورباخ، ونقد الايديولوجيا، باور وشترنر، ونقد المجتمع، كارل ماركس وهى المرحلة التى قامت فيها الثورة الليبرالية بعد الثورة بنصف قرن، ثورة ١٨٤٨، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصادية الفلسفية. وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع أكون ماركسيا، ليس داروينيا بالضرورة بل ماركس جديد، يأخذ فى الاعتبار الاتجاهات الفلسفية فى القرن العشرين وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، ماركسية البناء الفوقى والتبظير المباشر للواقع»^(٢).

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٢٥٥.

(٢) المراجع السابق، ص ٦٨٨.

التغيير والثورة

يميل حسن حنفى إلى الماركسية النقدية نظرا لكونها تنحو إلى نقد البناء الفوقى وتكشف كافة اشكال الاغتراب على المستوى النظرى فى المجتمع الرأسمالى وهو ما ينسجم مع تقديره الكبير للدور الثقافى فى عملية التغيير واعتباره أن الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ وهذا الدور الحاسم للفكر هو أيضا مصدر تحفظاته على الماركسية الوضعية الدراوينة التى تعطى اهتمامها الاكبر لتغيير آليات الإنتاج فى المجتمع. ولكن ما يقف دون تحول حسن حنفى الكامل لهذه الماركسية النقدية هو أن هناك مهمة للنظر الفلسفى ينبغى أن تسبق هذا التحول وهى تطهير الفكر ونقد الواقع وهذه المهمة لا تستطيع أن تمثل الماركسية النقدية إطارا نظريا لها كما أن الماركسية الوضعية هى أبعد ما تكون عنها ولكن الإطار المناسب لها هو مرحلة ماركس الشاب إبان انتسابه لحركة الهيجلين الشبان التى وجهت سلاح النقد النظرى لجميع مظاهر الروح فى المجتمع.

المحاولة الثانية: استلھام حركة الهيجليين الشبان:

حركة الهيجليين الشبان حركة قصيرة العمر إذا لم تدم سوى عقد من الزمان إلا أنها حركة ثرية وخصبة، مليئة بالصخب والعنف، فى غضونها لم يعرف النقد حدودا وامتد مدفوعا بحوية الشباب ورغبته فى التغيير ليطلب كل المقدسات فشكك شتراوس فى الوجود التاريخى للمسيح واعتبر أن اللقاء بين الالهية والإنسانية الذى تحدث عنه هيجل لا يعقل أن يتجسد فى شخص واحد وهو المسيح ولكن يتجسد فى تاريخ الإنسانية كلها، وانتقد باور كل تواطؤات هيجل مع الحكم الملكى البروسى مطالبا بليبرالية جذرية يكون محورها هو الإنسان الحر.

وانتقد فيورباخ الوعى الدينى باعتباره اغترابا وطالب الإنسانية باستعادة صفاتها المستلبة فى الذات الإلهية. أما شترنر فقد وجه نقده إلى النزعة الإنسانية الموروثة من عصر التنوير التى تحتكر جهود الفرد ورغباته من أجل الدفاع عن قضايا باسم الإنسان الذى يعتبره شترنر وهما لا وجود له، فلا وجود إلا للأنا الفرد. وأراد ماركس الانتقال من السماء، التى انتقدت بما فيه الكفاية منذ كانط، إلى نقد الأرض فوجه أصبع الاتهام إلى العلاقات الاقتصادية التى تفرض الاغتراب على الإنسان وهى الملكية الخاصة والاستغلال الرأسمالى. أما الجيل الثانى، الذى انضم للحركة بعد ١٨٤٢، والذى يضم فريدريك انجلز وريتشارد فاجنر وميشيل باكونين فقد كان دائب النشاط من أجل تحقيق مهمة شديدة الإلحاح وهى الثورة.

يمكننا أن ندرك مدى السحر الذي تمارسه هذه الفترة على فكر حسن حنفى فليس تعدد كتاباته وتنوعها إلا محاولة لإعمال النقد فى مختلف مجالات الروح من دين وفكر سياسة؛ محاولة لأن نتجزء فى تاريخنا ما أنجزه الهيجليون الشبان فى تاريخ الفكر الأوروبى. إن الوعى بلحظتنا التاريخية وبوقفنا الحضارى يجعل من استلهام حركة الهيجليين الشبان، من وجهة نظر حسن حنفى أمراً لا غنى عنه إن اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشيترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا وتاصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تشكل وإزدهار^(١). إن الحلقة المفقودة التى يشير إليها الدكتور حسن حنفى تتمثل فى الانتقال مباشرة من الفكر إلى تغيير الواقع دون المرور بنقد الفكر. ففى فكرنا العربى قفزنا من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجليون اليساريون. وهى مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ، أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شيترنر، وكان النقد الاجتماعى عند ماركس وانجلز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل فى نقد الأسس النظرية للبناء الاجتماعى فى الدين والفكر والشعور، مازلنا فى فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من أحدهما إلى الأخرى على نحو طبيعى وأغفلنا التازيخ وحركته لغياب البعد التاريخى فى وجداننا المعاصر^(٢).

لكننا على الرغم من إلحاح حسن حنفى على ضرورة استلهام الهيجليين الشبان، لو نظرنا إلى تصوره لخصائصنا الحضارية وملامح ثقافة الأنا التى تتميز بمركزية الوعى وشمول الإسلام واستيعابه لكل أشكال تطورنا التاريخى لوجدناه أقرب إلى اليمين الهيجلى منه إلى اليسار الهيجلى.

إذ أن من القضايا الأساسية التى انقسم بشأنها تلامذة هيجل إلى يمين ويسار هى غموض موقف هيجل فى مسألة التاريخ وهل هو دنيوى أم مقدس؟ فقد كان الهيجليون الكبار ينظرون للتاريخ باعتباره تحققاً للروح وأن للتاريخ غاية معينة هى اتحاد الإلهى بالإنسانى وبالتالي فالتاريخ لا يمكن فهمه خارج إطار المسيحية ومن هنا فمفسار التاريخ مقدس. أما بالنسبة للشبان فإنهم يرون أن هيجل عندما تحدث عن تطور التاريخ تحدث عن

(١) دراسات فلسفية.

(٢) المرجع السابق.

ثلاث مراحل هي: الفن والدين والفلسفة، وبالتالي فالتاريخ لا يفهم في التحليل الأخير بواسطة الدين ولكن بواسطة الفلسفة وليس للروح أى واقع آخر سوى أشكال التاريخ العينية. فالمسار التاريخي هو هذه الأشكال للروح وليس الروح نفسها... ولم يكن هناك سبيل للتوفيق بين وجهتي النظر خاصة وأن الهيجلين الشبان قد بدأ فى الدخول فى معركة ضد الدين باسم الثقافة العلمانية والفلسفة أو فى آخر الأمر باسم مسار التطور التاريخي نفسه^(١).

استهل الدكتور حسن حنفى حديثه عن الماركسية النقدية بالجملة الشرطية «لو كنت أوروبا» لينفى - باعتباره ليس أوروبا - إمكانية تبنيه لهذا الاتجاه ولكنه فى معرض حديثه عن مرحلة الهيجلين الشبان وجدواها لفكرنا العربى مع المعاصر لا يبرز هذا الشرط وذلك لتشابه المرحلة التاريخية التى نمر بها الآن مع المرحلة التى عاشها الهيجليونيون الشبان فى ألمانيا كما يسعى حسن حنفى للتقريب بين إنتاجهم الفكرى وثقافتنا الخاصة إذ يعتبر أن «الإصلاح الدينى وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجلين الشبان ما هى إلا محاولة للاقترب من إنسانية الإسلام وواقعته»^(٢) هذه الرؤية لفكر الهيجلين الشبان تتعارض مع تقييم ماركس لهذه التجربة إذ إن أحد محاور نقده لهذه الأيديولوجية هو أن الهيجلين الشبان «غارقون فى وحل القومية الألمانية»^(٣) وكان التخلص من هذا الإطار القومى الضيق هو ما ميز فكر ماركس إذا تجلّى تميزه واستقلاله عن الحركة الهيجلية فى ثلاث سمات:

أولاً: الخروج بالصراع الفكرى من كونه صراعاً بين الهيجيلية والمسيحية إلى دائرة أوسع.

ثانياً: الكف عن اعتبار الشخص الألمانى بتراته الفكرى نموذجاً للإنسان الكونى ووضع الإنسان المنتج محله.

ثالثاً: الكف عن المراهنة على الطبقة الوسطى الألمانية: التحويل على الطبقة العاملة على مستوى أوروبا والعالم كله^(٤) وفى نظر حسن حنفى لا تجعل مزاعم ماركس فى الكونية نظريته أقرب لثقافتنا الخاصة من الفكر القومى للهيجلين الشبان وبطل مطروحا أمام الذات اكتشاف إطار جديد يسمح لها بتمثل واستيعاب نظرية ماركس وهو ما يسعى إليه حسن حنفى من خلال دعوته للاهوت التحرير.

(١) أنور مخيت، الهيجليون الشبان والحالة السياسية والفكرية فى ألمانيا، قضايا فكرية، الكتاب التاسع والمعاصر، ١٩٩٠، ص ٢٦.

(٢) علم الاستغراب، ص ٤٤٥.

(٣) Karl Marx, Oeuvres (٣)

المحاولة الثالثة: لاهوت التحرير

يبرز لاهوت التحرير كثرة لقاء بين مشاعر الجماهير الدينية ورغبتها فى التحرر والعدالة، وهذا اللقاء من وجهة نظر حسن حنفى ليس ممكنا فحسب بل واجبا أيضا ولا ضرورة لأن يقطع النشاط الثورى صلته بالدين؛ لأن «الدين حركة تقدمية فى التاريخ لإدكاء الوعى واكمال العقل واستقلال الارادة وهو قادر على الدخول فى عصر العلم والمدنية لأنه يوفى بمقتضياتها»^(١) وقد وجدت بعض الحركات الثورية المعاصرة فى أمريكا اللاتينية وإيران فى الدين منبعها لها. وهذه الطاقة الثورية الموجودة فى الدين تدفع إلى اللقاء بالماركسية باعتبارها التعبير النظرى عن مطالب الثورة المعاصرة قضية إعادة الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقي.. . وهى قضية قامت من أجلها الأحزاب الماركسية والاشتراكية.. . هى قضية مثارة فى أصل الوعى وفى نظرية الامتخلاف ونقد تكديس الثروة فى يد حفنة من الاغنياء»^(٢).

ولكن ما يقف معرفيا فى وجه هذا اللقاء هو موقف ماركس من موضوع الدين فقد اعتبره أفيون الشعب، ويرى حسن حنفى أن ماركس قد حدد للدين وظيفتين الأولى هو أنه أفيون للشعب يقوم بتسكين آلامه ودفعه لقبول واقعه الرديء، والوظيفة الثانية هى أن الدين صرخة المضطهدين كما قال ماركس ولكن الماركسيين التقليديين سعوا إلى إخفاء هذه الوظيفة الثانية والتي تجسدت تاريخيا فى نشأة الأديان وثورات الفلاحين على الإقطاع خلف المصلحين الدينيين مثل توماس مونزر وكامبا نيل وياتى تنكر الماركسية التقليدية لهذا البعد الثورى فى الدين حرصا على النزعة الوضعية المادية التى ترفض كسل ما هو غيبى، ويرى حسن حنفى أن النزعة الوضعية فى جوهرها نزعة محافظة هدفها الابقاء على ما هو قائم أما نقد الأوضاع السائدة فهو يستند دائما على الدين واليسوتويا. «مازالت الاشتراكية الطوباوية تكشف عن قوة فلسفة التنوير والثور وغلبتها على المادية الداروينية التى قامت عليها الماركسية بعد ذلك.. . إن نجاح الماركسية على مستوى العمل نظرا لتعلمها من فشل الثورة الفرنسية وثورة ١٨٤٨ فى تحقيق العدل الاجتماعى لا يعنى بالضرورة سلامة الأساس النظرى والذى كان مجرد الفلسفة السائدة فى عصرها أعنى الداروينية الاجتماعية»^(٣).

(١) دراسات فلسفية، ص ٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) علم الاستغراب، ص ٢١٦.

إن هذا التشكك فى سلامة الأساس النظرى للماركسية الوضعية يقدمه حسن حنفى ليوضح المجال ويقدم المنفذ المعرفى لبلورة ماركسية بديلة وليخلق صلة وثيقة بين المحاولات الثلاث التى قدمها أى تبنى الماركسية النقدية واستلهاهم الهيجيليين الشبان ولاهوت التحرير . ولكن يظل لاهوت التحرير هو الاختيار الأكثر انسجاما مع المقدمات النظرية التى ينطلق منها حسن حنفى ؛ وهى تأكيد ثقافة الهوية ومواجهة هيمنة الآخر . ولكنه ليس بالضرورة الأكثر صحة والأكثر انسجاما مع نزوع الإنسان إلى الثورة والتحرر لانه يتضمن فى داخله مخاطر الانزلاق إلى النظرة الدينية للسياسة والتى تفتح الباب أمام مصادرة حرية الأفراد السلوكية والروحية وتتميز هذه النظرة الدينية بعدة سمات منها: الادانة الاخلاقية للمجتمع ومركزية الدين وتعالى السلطة^(١) . ولتأمل معا هذه العبارة للدكتور حسن حنفى : ولاية الفقيه تأصيل للثورة فى الدين ، ودور العلماء فى قيادة الشعب وحكم الأمة وتطبيق الشريعة وتقنين الثورة^(٢) . نجد فى جملة واحدة لا تتجاوز السطر مفردات مثل (ولاية ، قيادة ، حكم ، تطبيق ، تقنين) . موكب هائل من مفردات التسلط فى عبارة تدعو للتحرر! هذا فضلا عن أنه لو نظرنا لفكرة ولاية الفقيه الغربية عن تراث الإسلام (السنى على الأقل) والتى تؤدى إلى تولية أمور السياسة لمن يتفقه فى الدين لساورنا القلق على نصيبنا من التحرر .

لكننا فى النهاية لا نجد أنفسنا إزاء محاولات حسن حنفى الثلاث للبحث عن ماركسية بديلة أمام انساق جاهزة ومذاهب متكاملة . . إننا بالاحرى أمام ذرائع يستخدمها حسن حنفى لي طرح على أذهاننا أسئلة العصر الكبرى . ذرائع لها أيضا فضل توجيه انتباهنا إلى ثراء الثقافة العالمية ، وقد كان حسن حنفى من القلائل الذى أشاروا إلى تنوع وخصوصية الفكر الماركسى خارج الإطار الستالينى الذى طرح به علينا ، إن موقف حسن حنفى تجاه الفكر الماركسى يعتبر نموذجا لما تمثله كتابات حسن حنفى من تعامل مع الفكر الغربى . . إنه ليس موقف رفض وليس موقف تبنى . . إنه موقف تفاعل .

(١) انظر مقالنا: المثقفون الكاثوليك فى فرنسا بين الدين والسياسة ، قضايا فكرية ، الكتاب الرابع عشر ، ١٩٩٢ .

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب ، ص ٧٤٢ .

القسم الثالث
الموقف من الواقع
قراءات
«نظرية التفسير»

عقلانية جسور جنفى ومحاضراتها فى خارطة الإنجاز الفلسفى العربى المعاصر (١)

د. على حسين الجابري (٢٢)

شكلت النشاطات الفلسفية لعدد من الناشطين العرب، خلال العقد الأخير، القاعدة القومية لتأسيس الجمعية الفلسفية العربية.

وإذا كان المؤتمر الأول^(١) المنعقد فى عمان عام ١٩٨٣ قد طالب بقيام جمعية فلسفية للعرب لتوحيد جهودهم الفكرية. فإن المؤتمر الفلسفى الثانى^(٢) كان قد انعقد عام ١٩٨٧ تحت مظلة الجمعية الفلسفية العربية؛ التى اتخذت لها من عمان مقرا إداريا، مثلما شكلت لها هيئة إدارية عربية قوامها خمسة من نواب للرئيس يتورعون على عدد من الإقطار، إلى

(١) هذا الجهد: خيط يستند من بغداد الرشيد إلى القاهرة المعز بعزل أصرة الأنوثة بين قلب العسوة النابض وجناح الأمة الشرقي، وهو يحتضن بالعهد السنيى للدكتور حسن حنفي موكداً حضوره بالرغم من ظروف الحصار. والفعل في كل ذلك يرجع لهبة الاحتفاء بالمكرم من أصغلتنا في قسم الفلسفة (آداب القاهرة) ولا سيما صديقنا الدكتور أحمد عبد الحليم عطية. نحن نشني لهذه الروح أن تنمو وتثمر تقاليد جليلة تنوم على احترام رجال الفكر، لمجيبهم يكونون بناء شامخا يكمل بعضه بعضا وهو (الفكر العربى)، لقد جاءت مخرقات هذا البحث التواضع، تعريفاً بدور الجمعية الفلسفية العربية في مد الجسور فيما بيننا ومن بينها إسهامات الدكتور حنفي على صحفى المنهج والفكر ستعرض لهما في هذه الورقات التى جاءت من وطن معاصر ومواطن حمل حروره خارج الحصار ليقول (مرحبا) فمسلنا نرتل في معاننا هذا. يفتحه في كانون الثانى/ ١٩٩٥م

(٢٢) جامعة بغداد - العراق
(١) راجعه في كتاب «الفلسفة في الوطن العربى» منشورات الجمعية الفلسفية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥
ص ١٣ - ص ٣٠ وما تلاها.
(٢) الذى نُشرت أبحاثه ضمن كتاب «الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات الجمعية الفلسفية العربية «مركز دراسات الوحدة العربية» بيروت ١٩٨٨ ص ٢٥ - ص ٢٦٥.

جانب هيئة المقرر (الأردنية) لغرض إدارة عمل الجمعية وعقد المؤتمرات وإصدار المجلة الفلسفية ومنشورات الجمعية، وبحوث مؤتمراتها، وغير ذلك من فعاليات (قومية).

وإذا كان لابد من وقفة عند - الجمعية الفلسفية العربية - في هذا المقام فأقول: مهما كانت أهمية قيام مثل هذه الجمعية لغرض لم شمل المشتغلين في الحقل الفلسفي من العرب على محاور تفرهم إلى بعض؛ خدمة لحياة العرب المعاصرة، تبقى الفضيلة الأولى لمثل هذا التجمع في إخراج (مجموعة) النشاطات الفلسفية اللاحقة، إلى القراء - بعد أن نبت واستقام عودها وأعطت أكلها، في ظل هذه (المؤسسة المعرفية غير الحكومية) ومن خلال مؤتمراتها ونشراتها، وصلة الوصل التي أقامتها بين رجال الفلسفة العرب في المشرق والمغرب.

ولما كان توحيد الجهود العربية هدفًا مشروعًا للمشتغلين في الحقل الفلسفي ووسيلة عملية لتخطي العقبات المصطنعة أو الحقيقية في حياتنا العربية، والوصول بالموقف الفكري إلى مستوى القادر على تحقيق تراكم معرفي معين، يكون شهادة على (إبداع العقل العربي) وقدرته على تأكيد ذاته وحضوره وهويته، وإثبات وجوده في عالم صاحب دائم الانتاج، وكثير التجاوز والتخطي لما هو مألوف وقائم، كانت الجمعية على الطريق الصحيح.

أن المتتبع لفعاليات (الجمعية الفلسفية العربية) - ومقترباتها ^(١) - في العقد الأخير ^(٢)، يكتشف حقيقة الأهداف المعرفية النبيلة لدعاة (مد الجسور) بين المفكرين العرب ولم الشمل على (محاور) فكرية تسبب أكبر عدد منهم فرصة التعرف على (الذات) وعلى (الآخر)،

(١) وأعني بها الفعاليات الفكرية العربية، التي تشكل في «ندوات ومؤتمرات» يتمخض عنها «بحوث منشورة» أو على شكل دوريات فلسفية تتضمن بحوثًا فلسفية لعدد من الباحثين العرب ومنها على سبيل المثال لا الحصر (الندوات الفلسفية حول العقالاتية في الفكر العربي - تونس ١٩٨٧) و«المنشورة في «مجلة الوحدة» المغربية عدد ٥١ - الرباط ١٩٨٨ ص - ١٦٣». و«دراسات مغربية» التي نشرت مجموعة أبحاث لمفكرين عرب عن الدكتور محمد عزيز الحياي «الرباط ١٩٨٨». والمتتبع للفلسفي في تونس حول حاجة العرب للفلسفة «تونس ١٩٨٧» وغيرها كثير في الشمال الأفريقي. والمشرق العربي، منها بحوث «المجلة الفلسفية المصرية» العدد الأول ١٩٩٢ وبحوث الجلات الفلسفية في المغرب وتونس ومصر وليبيا والعراق.

(٢) وفي مقدمتها بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثالث. المنعقد بعمان في ١٩٩٢ والذي تناول ثلاثة محاور «الأول» الموقف من التراث. تحدث فيه الدكتور: عبد القادر بشت، وطه عبد الرحمن، ومحمد المصباحي، و«الثاني» عن دور العلم والثقافة في تقدم المجتمع العربي تحدث فيه الدكتور سالم بيقوت، وصالح قنصرة، وكامل عمران و«الثالث» عن مشكلات الحياة العربية المعاصرة، تحدث فيها «كاتب هذه السطور» والدكاترة سلامة كييلة، وناعض حتر، وفصل دراج، وأحمد طاهر، ومروان قلموسي، وعادل ضاهر، وحسن حنفي، وفاتن حمدي. وأغرها ندوة «تدور الفلسفية الأولى» لعام ١٩٩٤ في عمان عن فتيدي الفكر العربي الدكتور «معمود الحياي» قدمت فيها أكثر من ٢٠٠ بحثًا ودراسة. إلى جانب ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن مدونة الإسكندرية.

وترسم العلاقة الواجب قيامها بين أبناء أمة واحدة في هذه المرحلة من تاريخ العرب المعاصر؛ لاسيما وأن (الأخر) في عرفنا يتوزع على (آخر الذات) و(ذات الآخر):

الأول: هو الآخر من حيث المفهوم الزماني (نحن في الماضي والتراث).

الثاني: من حيث المفهوم المكاني (المعاصر) هو الفكر الغربي والعالمي بعامة، ونقول هذا مع علمنا أن (الذات) العربية واحدة وإن اتسعت ساحتها على الصعيد الجغرافي العربي، فالهجوم واحد والدوافع مشتركة، والغايات الشريفة تلتقى على الأهداف الكبرى لهذه الأمة في التحرر والتوحد والفاعلية. نعم، واحدة وإن اختلفت أسماء الأقطار العربية واللوان أعلامها وفلسفتها السياسية وطريقة معالجتها للمشكلات، شأنها شأن أقطار الدائرة.

إن قيام (جمعية فلسفية قومية) - عقلانية نقدية - تأخذ على عاتقها تحقيق هدف من أهداف المرحوم زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣) وأعنى به «لم شمل الباحثين العرب في الحقل الفلسفي على مائدة بحث واحدة»^(١). لتبادل الرأي حول (المصير العربي) ولتأكيد حضور الفلسفة في ساحة الحياة والصراع وإعلان جدواها العملية، بعد أن ظن البعض سوءاً بالفلسفة حين رهنوا الفلسفة (بالترف الفكري والتعالى عن هموم الإنسان) والانشغال بمباحث (المتافيزيقا) والتجريد.

إن السياق التاريخي - الحضاري العربي - وخصوصياته، تفرض على المشتغلين في الحقل الفلسفي منهجا ومعرفة ومنظورا (عقلانيا) - نقديا - يأخذ بشبكة العوامل والأسباب، ولا يكتفى بالظاهر أو السطحي منها ولا القريب المباشر، بل يغوص عميقا وراء الظواهر والأسباب المباشرة، لكي يكشف جوهر المشكلات - وسبل معالجتها وبذلك يتيح لأبناء مجتمعه فرصة التقاط الحلول العقلانية للمشكلات التي يعاني منها مجتمعا، والتي تختلف قطعا عن مشكلات الفكر الآخر، وحلوله. وبهذا نعين مجتمعا على تجنب السقوط في مغبات الانفعال والتقليد والمحاكاة أو الانغلاق على الذات والانقطاع عن روح العصر.

هكذا بدأت محاولات رجال (اليقظة) ورجال الفكر العربي التحرري في القرن العشرين، بل هكذا أراد رجال الفلسفة أمثال فؤاد زكريا والأهواني ومصطفى عبد الرزاق وعلى سامي النشار ومحمود قاسم وبدوي ومحمد عابد الجابري وحسام الأكلوسى وناصيف

(١) محمود. الدكتور زكي نجيب محمود حوار مع جريدة الجمهورية اللبنانية يوم ٦/٨/١٩٨٣ أجراه سه مدوح عبد الرحمن.

نصار وماجد فخري وعبد الكريم اليافى وعبد الله العروى وأحمد ماضى وجلال العظم ومحمد ثابت الفتدي ويامين خليل وعبد القادر بشته وطه عبد الرحمن وسالم يفوت، وغيرهم، بل هكذا أراد حسن حنفي فماذا وجد (على الجابري) فى كل ذلك.

لقد وجد الباحث عن (عقائنية حنفي النقدية ومكانتها فى خارطة الإنجاز الفلسفى العربى المعاصر) من خلال نشاطات الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها... إن السؤال الأهم بين جميع الأسئلة التى شغلت وتشغل بال (المفكرين العرب) اليوم لم يكن سؤالاً كونياً، بل (أخلاقياً) ولم يكن مجرداً بل (واقعياً) يجمع السياسة إلى المعرفة والأيدولوجيا إلى الفلسفة والاجتماع إلى الدين والأخلاق إلى العلم، والتراث إلى المعاصرة، والفكر إلى الواقع... ومن أجل ذلك اختلفت الأجوبة الفلسفية باختلاف مناهج أصحابها ومنطلقاتهم.

نعم: إن الدوافع والغايات - التى تجمع المفكرين العرب اليوم - واحدة، لكن الوسائل والسبل مختلفة، من أجل ذلك بقى معامل خارطة الفكر العربى وجغرافيته الفلسفية يشير إلى علامة (+) التى فتش عنها الدكتور زكى نجيب محمود^(١)... والجابري وغيرهما، كهدف مشترك للجميع، يستحضر (التراث والآخر) بالكيفية التى وضحتها فى الصفحات السابقة، لنسم الفعاليات الفكرية العربية وتخرج بذلك (الكم) الهائل من المنجز الفلسفى إلى ساحة الرؤية الواضحة! لأن مثل هذا الكم إذا لم يرافقه الوضوح والجلالة فى دقة المصطلح والمنهج، يبقى سيف ذو حدين، حده السلبى ذلك التفاوت والاختلاف والتكرار والتقاطع، الذى يدعو إلى الفتيان؛ ويشغل الفكر العربى، ويهتق العقل العربى، بمشكلات (مفتعلة) أو (ثانوية) مع أنه مطلوب منه أن يلتفت للجوهري من هذه المشكلات. ويهدف تجاوز هذه (الفوضى) فى تكوين العقل العربى عمدنا فى أكثر من دراسة إلى الحديث عن ثلاثة محاور رئيسية فى الفكر العربى^(٢) واعنى بها:

(١) راجع عنه فى ندوة تور ١٩٩٤ بحوث كل من:

ماجدة حمودة: "الفلسفة التراث لدى زكى نجيب محمود"، د. خديجة العزى: التراث والقيم عند د. زكى نجيب محمود، الجابري، د. على حسين: زكى نجيب محمود بين العقلية والفكرية والنزعة الحياتية ص ١ - ص ٣٤ إلى جانب بحوث الدكتورة على حنفي وعبد الجليل كاظم وفاتنة جميل حمدي، وغيرهم.

(٢) وهي كثيرة من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

د. على حسن الجابري: فلسفة التاريخ فى الفكر العربى المعاصر ق/١ بغداد ١٩٩٣ الباب الثانى والقسم الثانى بأجمعه (نحت الطبع) كذلك: منطق الصراع فى الفكر العربى ومبشرات النهضة العربية المنشور فى ملف معهد الدراسات القومية والاشتراكية فى ندوة نحو فهم عربى لفلسفة التاريخ بغداد ١٩٩٣ ص ٥٧ - ص ١٠٣.

كذلك: منطق الصراع بين الذاتية الضمنية والعقلانية العربية ندوة المجتمع العلمى العراقى الربيعية نيسان ١٩٩٤ ص ١ - ص ٣٤. وكذلك: الدكتور زكى نجيب محمود بين العقلانية والنقد والنزعة الحياتية ندوة عمان الفلسفية الأولى تور ١٩٩٤ ص ١ - ص ٢٧ وغيرها من بحوث.

- ١ - محور الفكر المغترب زمانا ومكانا: وهو فكر منفعل مقلد بجميع مسمياته.
 - ٢ - محور الفكر المتفلق (قطريا أو قوميا عنصريا أو أمبيا) بسبب عجزه وتقوقعه.
 - ٣ - محور الفكر العقائدى النقدي - المتفاعل والمتفتح والمناطق والمتشوق على تصور المحورين الأول والثانى - وهو ما عولنا عليه فى هذه الدراسة - وفى سابقاتها من الدراسات^(١).
- هذا وغيره يدعوننا لتناول عقائدية (حنفى) النقدية فى خارطة الفكر الفلسفى المعاصر وبذات المعايير التى يتمحور حولها نشاط الجمعية الفلسفية العربية، وشقيقاتها من الجمعيات (الوطنية).

أولا: الدكتور حسن حنفى ونشاطاته الفلسفية على الصعيد العربى

حين نضع جانبا الاجوبة الفلسفية التى انطوت عليها بحوث المفكرين العرب فى ظل فاعليات جمعياتهم الفلسفية وفى مقدمتها الجمعية العربية فى العقد الاخير ونأمل إسهامات الدكتور حسن حنفى، وهو يفحص الماضى والحاضر والمستقبل، و(الانا والآخر) من خلال نظريته فى (الانتقاء) بعد أن رسم لنا خطوط التيارات الفكرية السائدة على الساحة العربية (الآن) ورسم بعضها بالانفعال والتلفيق، لاسيما (المقلد منها والمجدد)، لأنهما يدخلان فى باب (الاغتراب). وتلك مسألة طال الحديث عنها والوقوف عندها كثيرا، فى السنوات الاخيرة، وتكاد تشكل... (إشكالية) فى الفكر الفلسفى العربى تتعلق بموضوعه العلاقة بين (الانا والآخر) و(الاصالة والمعاصرة) لم ينج منها كاتب هذه السطور، حتى فى هذه الدراسة عن صديقنا الدكتور حسن حنفى ونحن نحسنى بعيد ميلاده الستين امد الله فى عمره.

(١) الجابرى، د. على حسين: «إشكالية الحرية فى الفكر العربى المعاصر بين أومة الديمقراطية وغياب العقائدية النقدية» ندوة الجمع العلمى العراقى الخريفية (كتون الأول ١٩٩٤) بغداد ١٩٩٥ كذلك: «ام المعارك» من منظور فلسفى حضارى (١٤ - مجلة ام المعارك الفكرية) كانون الثانى ١٩٩٥ ص ١٩٥ - ص ١٩٦.

كذلك: العروبة والإسلام علاقة جبلية أم عضوية؟ ندوة الكوفة فى التاريخ - جامعة الكوفة - النجف فى ١٩٩٢.

كذلك: فلسفة الألويس ومنهجه فى «الفلسفة والإنسان» فى المجلة الفلسفية العربية (عمان).

كذلك: العقل من المفهوم التشريحى إلى البحث المعرفى ندوة كلية المعلمين الجامعة المستنصرية فى ١٤/١/١٩٩٥ ص ١ - ص ١٥.

كذلك: الفكر العربى ومعركة التحديث الحضارى - دراسة فلسفية - مجلة الأمن القومى ٢٤ سنة ١٩٨٨ ص ٣١ - ص ٦٠ (بغداد).

وغيرها كثير...

لقد جاءت دعوة الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية لى بالمشاركة فى هذا الاحتفاء لتوفر لنا فرصة طيبة للحديث عن الجانب المرنى من فكره خلال السنوات الأخيرة بعد أن شابت هذه العلاقة (معنا مؤثرات الصراع الدولى على الجناح الشرقى لحدودنا طوال المدة ١٩٨٠ - ١٩٨٨) وألفت بظلالها على الكثير مما يجب أن نعرفه عن هذا المفكر لولا وقوفنا على بحوثه من خلال منشورات (الجمعية الفلسفية العربية) ومؤتمراتها ومقترباتها، من جانب ولقاءنا به فى بغداد من جانب آخر، وعملنا سويا فى (نيابة رئيس الجمعية الفلسفية العربية [هو فى مصر وأنا فى العراق] خلال الدورة ١٩٩٣ - ١٩٩٥. هذا وغيره كان وراء اختيارى للموضوع، وموافقى على المشاركة فى هذا العمل العربى المشرف. لذلك سأقتصر فى بناء الدراسة على مجموعة أبحاثه ومنشوراته^(١) التى استطلت بظل الجمعية الفلسفية العربية وما يقترب منها من نشاطات (متزامنة) معها فى مصر أو المغرب، تاركين لغيرنا فحص الجوانب الأخرى من عقلائية حنفى النقدية - طوال عمره الفيلسفى ومن خلال منشوراته الكثيرة.

لهذه الأسباب سوف نقف فى وريقات هذا البحث المتواضع عند (عقلائية حنفى النقدية ومكانتها فى خارطة الإنجاز الفيلسفى العربى المعاصر)^(٢)، مع ذلك فإن أصدقاء (محاضرة) الدكتور حنفى التى قدمها فى قسم الفلسفة (كلية الآداب - جامعة بغداد) قبل خمس سنوات مازالت تتردد فى ذاكرة الحاضرين وكاتب هذه السطور واحد منهم؛ حين بسط الضيف منهجه وفلسفته وما أثارته هذه المحاضرة من أسئلة ومناقشات عززت (سمعة) حنفى - المعرفية - التى سبقت إلى العراق، وهى سمعة تنطوى على مضمونين الأول يشهد على (نقديته - ثورته) والثانى (عقلائية، قومية) إنسانية؛ تؤمن بضرورة تمتين العلاقة مع شعب العراق كساحة فكرية لها دور فى خارطة الفكر العربى وهو موقف سيتصاعد فى السنوات اللاحقة، بالاتجاه المعبر عن (الحلول) التى اقترحها (حنفى) لمشكلات الواقع العربى

(١) وفى مقدمتها حنفى، د. حسن: موقفنا الحضارى (منشور فى ملف الفلسفة فى الوطن العربى) بيروت ١٩٨٥.

كذلك: الفلسفة والتراث (منشور ضمن ملف الفلسفة العربية المعاصرة). بيروت ١٩٨٨.

وكذلك: الفكر العربى بين الجمود والتجديد (مقدم إلى المؤتمر الفيلسفى العربى الثالث - عمان ١٩٩٣).

كذلك: تاريخية علم الكلام (للجنة الفيلسفية المصرية) ج ١ - القاهرة ١٩٩٢.

(٢) وأن لى علينا الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية توسيع دائرة البحث، لكن مثل هذا التوسيع صعب التنفيذ فى ضوء ظروف البحث والباحث (المصالح للمرنى) المفروض على العراق. وصلت رسالتان من الدكتور أحمد عبد الحليم فى الأولى دعوة للمشاركة بتحرير كتاب تذكارى عن الدكتور حنفى وصلت فى تشرين ١٩٩٤. وفى الثانية أمنية بتوسيع مادة البحث المقترح، فى كانون الأول ١٩٩٤ حاولت هنا التوسع فى البحث قدر الإمكان لياكى حلا وسطا.

(المريض) الذى لا سبيل إلى شفائه إلا بالعمل (الثورى - الإسلامى) المعبر عنه بمفردات الأدبيات (العالمية) للإسلام كما عرفتها تلك الحقبة، (مفردات الفكر الماركسى المتعلقة بالجانب الاجتماعى والطبقى - الفكر الدينى).

أما نحن فكان للعلاقة المباشرة التى ترسخت فى ظل العمل الفكرى - للجمعية العربية فيما بيننا أثر كبير فى توضيح منهج (حنفى) وفكره، وهو ما سوف نتحدث عنه فى الصفحات القادمة فعسانا نوفق فى (تكريم) الصديق العزيز - بمناسبة ذكرى ميلاده الستين. وهى مناسبة، واحتفاء، يفصحان عن الروح الأخوية والعلمية التى تحكم علاقة المشتغلين فى الحقل الفلسفى داخل مصر وخارجها متعنين على أنفسنا الوفاء بهذا الالتزام - وغيره من الالتزامات تجاه أساتذة وأصدقاء داعين للجميع بالتقدم والنجاح فى حياتهم العلمية والعملية والشخصية.

ثانيا: حنفى ومنهج الخروج من التلقيفية إلى الانتقائية المتبشرة

كانت مسألة العلاقة بين (التراث والمعاصرة) أو (الأصالة والحداثة) واحدة من مفاتيح البحث الفلسفى العربى، فى قرننا هذا، للخروج بالفكر والواقع من وطأة (القرون) المظلمة، وآثارها السلبية على العقل العربى، إلى ساحة الحياة الجديدة التى تتطلب وعيا لمعادلات الوعى والقول والفعل على الصعيدين (الخاص) و(العام)، لذلك وجدنا (حنفى) - كما هو شأن المفكرين الباحثين فى إشكالية (الأصالة والمعاصرة) كمدخل لبحث العلاقة بين (الذات) و(الآخر) - معنى بإيجاد المؤشر الإيجابى (+) بين تجربة حضارية (سابقة) مشرقة وبين (تجربة إنسانية) مشعة هى الأخرى يرافقهما تفاوت ومفارقة بين حيثيات التجربة (العربية الإسلامية) و(التجربة الغربية) مثلما هى مفارقة المجتمعين العربى والغربى اليوم ومفارقة الفكر والواقع. فكيف السبيل إلى تجاوز مثل هذه المفارقة، إلى علاقة تحفظ (للأنا) العربى هويته لخصوصيته الثقافية، وترك (للآخر) حق التعبير عن وجهة نظره، فى ضوء سياق طوره التاريخى؟ بل كيف السبيل إلى مواجهة عوامل الانقطاع، والتخلف والانحطاط؛ وصولا إلى واقع جليد يعبر عن التقدم والنهوض والارتقاء لمجتمعنا الذى يشكو عوامل ضعف داخلية كثيرة أيضا؛ لقد جاءت إجابات (حنفى) فى ضوء منهجه مفصحة عن موقف يحفظ للتراث إشراقه، وللعلم الغربى بريقه من غير أن يترك (العربى) اليوم (مأخوذا) بذلك الإشراق والبريق مقلدا، أو منفعللا: أو ساعيا إلى تلقيفية لا تحقق

شروط النهضة والتقدم وقد تتفق مع (حنفي) في ما ذهب إليه أو تختلف لكن جوهر التجربة الفكرية وغايتها كفيلا بتزكية هذا الموقف الفلسفي الذي ستعرض له بشيء من الإيجاز في الصفحات الآتية ..

١- خارطة الفكر العربي كما يراها حنفي:

إذا كان ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) قد قسم إشكالية (الانحطاط والنهضة)^(١) في ضوء منظوره (العلمي - العمراني - الفلسفي) حتى حين ربط حركة المجتمع بجملة العوامل التي تحكم علاقة الراعي بالرعية والتحديات السياسية بالعقيدة الدينية والدولة بالمجتمع، على أساس التفسير (العضوي - الجدلي) فإن رجال النهضة ومفكرها لم يكونوا بعيدين عن هذا التفسير الذي تعثر بسبب ضغط عاملين (داخلي وخارجي)، شكل الأول ضعفا باسم الإسلام (العثماني) الذي سخر الدين لصالح السياسة، وسخر الثاني (ثورة العلم) لصالح نموه التوسعي لغرض سيطرته على عالمنا (النامي) وتسخير موارده لصالح الاستعمار وكلا العاملين (الداخلي الإسلامي) و(الخارجي الأوروبي) قد أرهقا كاهل الفكر العربي والحقا أذى بالمجتمع العربي وحركة النهضة، ونجم عنها مشكلات فكرية وحيوية انعكست علينا سلبيا. فالأول: صادر الحرية واضطهد الناس وحرّم العرب من دورهم الحضاري باسم الإسلام السياسي.

والثاني: سخر (العلم) و(العلمانية) لمواجهة (الدولة الغائبة) مع أن (جوهر الإسلام) غير الإسلام العثماني والصفوي السياسيان. جوهر الإسلام عقيدة وحياة تشيع العدل والأمن والأمان والحرية بين العالمين، لهذه اللعبة الغريبة ضد فكرنا وهويتنا ظاهرا في خطرنا:

الخطر الأول: استنزاف العقل العربي بمشكلات مصطنعة مثل (العلمانية) و(المشروطية) و(الدولة الدينية) وغيرها من قضايا لا معنى لها في ظل غياب الدولة العربية والخطر الثاني: ترتيب الساحة (الفكرية والنفسية) العربية، لتقبل الوجود الغربي الوارث لممتلكات الرجل المريض لاسيما في (الوطن العربي) الجسر الذي يوصل الشرق بالغرب. من هنا جاءت دراسة الدكتور حسن حنفي لمسألة النهضة وخطوطها الفكرية الثلاثة داخل المجتمع العربي -

(١) ابن خلدون: المقدمة (طبعة دار القلم) بيروت ١٩٧٨ ص ٤٤ - ص ٤٣.

مقدمة للانتقال إلى صلب (المشكلة المعاصرة وأعنى بها مشكلة (التخلف والتجزئة والانكفاء) - وهى:

١- التيار الإصلاحى الدينى: حركه عمليا جمال الدين الافغانى، الذى يمتد بجذوره الإصلاحية إلى (ابن تيمية ت ٧٢٦ هـ / ٣٢٥ م).

لقد قاد الأفغانى حركة الإصلاح الدينى داخل الدولة العثمانية، لأغراض ودوافع شابهها نوع من التشويش انتهت به إلى النهاية المعروفة، بعد أن جر وراءه على صعيد الفكر العربى كل من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ثم تابع خطاهما كل من حسن البنا وجماعته فى مصر، وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسى والشيخ بشير الإبراهيمى والطاهر بن عاشور فى المغرب العربى وربما تناغم معه بطريقة غير مباشرة، فى السودان (محمد أحمد المهدي)^(١) (ت ١٩٨٥) وبعض الحركات الأخرى لكن - حنفى - يشير إلى مواقف وسطى بين (الإصلاحية الدينية والليبرالية العقلانية) فى مصر والألوسيان فى العراق، والشوكتانى فى اليمن وغيرهم.

٢ - أما التيار (الليبرالى) - المتحرر - الذى قاده (رفاعة الطهطاوى) ت ١٨٧٨ م فىرى سلفه ماثلا فى (ابن رشد ت ٥٩٥ هـ) وفى (المعتزلة) متوسطين بينه وبين التيار الأول؛ مثلما وجدنا كل من أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، بمثابة الجناح اليسارى لليبرالية، والوسط الذى يقر به من التيار الثالث (العلمى - العلمانى) بنسب متفاوتة وهو اتجاه كشف عن أزمته من خلال مواقف خالد محمد خالد وغيره ممن بارك (الوجود الأجنبى) على الأرض العربية تحت ذرائع تبدو (إسلامية)^(٢)! فى مظهرها، يرفضها حنفى بقوة.

٣ - التيار العلمانى - اللادىنى - الذى وجد بكتابات شبلى شميل خير من يمثل مرجعيته الغربية المطلقة، تابعه فيها كل من سلامة موسى ويعقوب صروف وزكى نجيب (الأول) وإسماعيل مظهر ونيقولا الترك والزهاوى بنسب متفاوتة وصولا إلى زكى نجيب محمود (الثانى). . . من غير أن يقدم وسطا يقف على اليمين بين العلمانية والليبرالية (العقلانية) مثلا بآراء كل من زكى الأرسوزى وميشيل عفلق، اللذين حولا التيار: العلمى

(١) على حسين الجابرى: «الحركة المهدية فى السودان» مجلة الثقافة الجديدة، بغداد ١٩٧٥. عدد ٢٧٦ ص ٧٦ - ٨٨.

(٢) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر (مصدر سابق) عرض فيه هذه التيارات مفصلا ص ٣ - ٢٥.

العلمانى الصالح (القومية العربية). وعلى يساره يقف نشاط الأحزاب الشيوعية العربية (الماركسية) الفكرى، ممثلاً بكتابات عبد الرحمن الشرقاوى وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وإسماعيل صبرى وفؤاد مرسى وصادق جلال العظم والطيب تيزينى وعبد الله العروى ورفعت السعيد وغالى شكرى، ومن مركب (الليبرالى - العلمانى) كان كل من مكرم عبيد ولويس عوض وشنودة ويدوى وزكريا إبراهيم... وغيرهم فى زماننا هذا.

٢- الانتقائية الحنفية:

إن هذه التيارات الثلاثة كما يراها حنفى^(١) فى تحليله لبنة الفكر العربى قد كشفت عن (توفيق) مفتعل، والتوفيق لا يعدو عن (تلفيق) والتلفيق: تركيب غير متجانس لا يليق بأصحابه، ونقص فى الإبداع، يكشف عن جمود دعائه وقطيعتهم المعرفية.

والفكر العربى لا يمكن أن يتقدم إلا إذا تجاوز الجمود تجاوزه لتزعات (التجديد) بمعناها القاضى بتقليد الفكر الغربى الوافدة وذلك عن طريق (الانتقاء)^(٢) المتبصر، الذى هو عند (حنفى) «العملية العقلية المركبة القائمة على حساب المصلحة» مصلحة العصر^(٣).

إن مقياس الانتقاء هذا القائم على فكرة الانتخاب الواعى للنافع والمفيد والصالح العام يعالج مشكلاتنا، من غير أن يتغافل - الدكتور حسن حنفى - عن عيوب هذه (الانتقائية)^(٤) التى اختارها منهجاً له مادامت تفضى إلى إعادة بناء الفكر العربى^(٥) وفق عملية عقلية متوازنة لا تخل بشروط النهضة القائمة على جدل مع التراث ومع الآخر ومع الواقع. ويرى (حنفى) أن التحدى الأكبر أمام المفكرين العرب^(٦) هو كيفية فك ارتباط بين أيديولوجيتين لصالح النهضة، ويعنى بهما:

(أ) أيديولوجية السلطة التى ترى نفسها فوق كل المقاييس والنواقص.

(ب) أيديولوجية الاستسلام. التى تريد اختراق مدود الوعي العربى ومركزاته.

(١) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد» (المؤتمر الفلسفى الثالث - عمان ١٩٩٢) ص ٣ - ص ٥.

(٢) أيضاً ص ٤، و ص ٦، و ص ٨.

(٣) أيضاً ص ٤، و ص ١١.

(٤) أيضاً ص ١١، و ص ١٢.

(٥) أيضاً ص ١٣.

(٦) أيضاً ص ٧.

وبعد عملية فك الارتباط هذه. تأتي عملية إعادة بناء الفكر العربي، وصياغته من جديد لصالح المجتمع العربي ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحويل الأمر (قبله) من أيديولوجية (سلطة) إلى أيديولوجية (جماهير) ترفض الاستسلام وتحقق أدوارها المنشودة ومن بينها:

١ - تحرير الأرض والإنسان.

٢ - ضمان الوطن وقراره المستقل.

٣ - تحقيق العدالة الاجتماعية لعموم المواطنين.

٤ - حشد الجماهير في عملية البناء وتوظيف الطاقات كافة لصالح النهضة.

ومعنى هذا: أن حنفي يرى ضرورة ربط عملية تحرير الوعي بتحرير الأرض والأراضي والمجتمع من عوامل القهر والإعاقة، ووضع الفرد في مجال عمله الحر لكي يطلق طاقاته البناء ويخدم مسيرة النهوض والتقدم والارتقاء.

ومثل هذا الهدف (الكبير) لا يتحقق بالشعارات السياسية ولا البيانات الرسمية، بل يتطلب عملاً جاداً يقوم في ظل مناخ حقيقي لا وصاية فيه إلا لسلطة العقل والعلم والوجدان (الإيمان) والضمير الحي.

ومثل هذا (الوضع) يبدأ من (الفكر والمفكر) ويمتد إلى (طرق التفكير والبحث والإنتاج المعرفي) وينتقل إلى (المجتمع والناس) بكيفية تجعل (الجميع) على معرفة بأدوارهم العلمية والعملية والسياسية والاجتماعية والدينية - عند ذاك يمكن الحديث عن (الخطوة الأولى) الصحيحة على الطريق الصحيح، الذي يتيح لإنساننا فرصة التقدم في زمن لإثبات فيه إلا للأقوياء في علمهم وعقولهم وقراراتهم وسلوكهم وناسهم.

ومثل هذا (التغيير) يتطلب جهداً مشتركاً لرجال الفكر والدين والسياسة والعلم والمجتمع والاقتصاد والتربية... الخ:

يعملون كفريق عمل يتحرك عبر وسائل متنوعة لتحقيق أهداف مشتركة وببساطة (بحنفي) إلى الحديث عن (علم جديد) للكلام يكون موضوعه (معاصراً) مثلما هو موضوع (الفلسفة) التي يريدها (انتقائية) واعية، لا تنطلق من فراغ ولا تنغلق على نفسها ولا تضيق في متاهات التقليد والمحاكاة، وبذلك فقط يكون رجال الفكر العرب في مكانهم الصحيح

ويكون المجتمع العربي في موقعه الصحيح، في حركة النهضة وخارطة الفكر والعلم والعمل، فكيف عالج (حنفي) هذا الأمر من خلال نشاطاته الفكرية في الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها؛ سؤال سنحاول الإجابة عليه لاحقاً...

ثالثاً: عقلانية حسن حنفي النقدية:

وجد الاتجاه (العقلاني - الأصولي - الإصلاحى) إجابته المبكرة في وطننا العربي على الصعيد العلمى عند محمد أحمد المهدي (١٨٤٠ - ١٨٨٥) وتجربته الإصلاحية في السودان (٨١ - ١٨٩٩) حين أقام نظاماً سياسياً - إسلامياً - استحضّر التجربة التراثية الإسلامية لمواجهة ظروف التخلف والانحطاط والاستعمار، لاسيما تلك التي يعيشها شعب السودان في تلك الأيام. متجاوزاً (تعددية الأجوبة) - المذهبية - التي كانت وراء توزع المسلمين على مشارب متنوعة! مادام (القرآن - السنة) يشكلان المعين الأول لجميع هذه المذاهب. واستعاض عن هذا (الاختلاف والتعدد) في موارد الشريعة، بكتاب واحد أعده، لتيسير شئون حياة الناس في مجتمع الدولة الجديدة. سماه بـ (الراتب)^(١). لكن هذه الاجابة تعثرت بسبب الحرب (الانكليزية) التي أعلنت على الثورة المهدية في السودان وانتهت إلى شتات موزع على جبال كردفان وغيرها من مناطق هذا القطر العربي الشقيق. يقابله نشاط فكري (عربي) شاع في مصر وغيرها يتحدث عن العلمانية! ويريقها كما أن روح الانتفاض والثورة ذات الصبغة الدينية (الأصولية) تجلت في العمليات المسلحة التي قامت في كل من الجزائر وتونس وليبيا، إلى جانب امتداداتها في مصر وبقية الاقطار المشرقية.

وعلى الصعيد الفكري جاء كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعي النعنون (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) - القاهرة ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥م) لمواجهة الآراء التي جاء بها الشيخ عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم»^(٢) وعلاقة ذلك الجدل بمسألة الشورى الإسلامية. وكيف تناغم هذا المشروع، مع دعوة محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) لإعادة تكوين الدولة الإسلامية (المنتظرة) على أسس جديدة تترجم عملية الإصلاح ببعديه الديني والسياسي. وبخاصة بعد إلغاء الخلافة العثمانية ومسقوط المشروع الهاشمي الكبير في إقامة مملكة

(١) راجع دراستنا في محثنا عن الثورة المهدية في السودان (الثقافة الجديدة)، ص ٧٤ «بنفاذ ١٩٧٥ ص ٨١ - ص ٨٢.

(٢) الشيخ على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» (ط ١ - القاهرة ١٩٢٥) طبعة بيروت.

موحدة... جميع هذه المناقشات والمشروعات والتصورات عن (الدولة الإسلامية) وجدت صداها عند مفكر اصولي هو (حسن البنا^(١)) وتبعه لاحقا عبد القادر عودة^(٢) وسيد قطب^(٣). وغيرهم، متخذاً سبيله الحركي السياسي من خلال (الإخوان المسلمين).

رافق هذا المسعى الفكري - الحركي، تحركاً سياسياً جماهيرياً ذا صبغة دينية محافظة، جاء رداً على الوجود الاستعماري من جانب، والمشروع الصهيوني في فلسطين من جانب آخر لمواجهة خيبة الأمل التي أصابت العرب من جراء المشروعات التجزئية، ومهداتها (الفكرية والمادية) التي انتهت إلى سيامة (التنكر) للحقوق الطبيعية للعرب والتفريط بحقوقهم في الحياة المستقلة، لذلك صرحت الحركات السياسية كافة ومنها الحركات ذات الطابع الديني (الأصولية)^(٤) على ضرورة قيام سلطة تكفل للشعب العربي:-

(أ) تأمين الأمن الداخلي والدفاع ضد العدوان الخارجي، بجميع الوسائل المتاحة.

(ب) إقامة دولة العدل، لرعاية الحقوق وحفظها وتحقيق المساواة والحرية.

(ج) تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع.

(د) إحياء مبادئ: الإسلام وشعائره، والدفاع عنها من الانحراف والاستفزاز.

(هـ) قيام أهل (الكفاية والأمانة) بمهمة الوظائف العامة للدولة وشؤونها لكي تكون في خدمة المجتمع حسبما أوصت بها الشريعة السمحاء.

بهذه الوسيلة، يخرج مجتمعنا العربي، من فترة الانحطاط - إلى عصر (النهضة)، من غير أن يكون لهذا الخروج طابعا (قومياً عربياً) لأن مثل هذا المفهوم (القومي) يتقاطع - في ظن الإصلاحيين الأصوليين - مع الحل الديني، فيعرف محمد المبارك الأمة بأنها «مجتمع إنساني يقوم على أساس العقائد المشتركة»^(٥). لذلك دعا إلى نبذ التجمعات والدعوات

(١) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد (الرسائل الثلاث نحو التور) ط٢ (الموسسة الإسلامية - القاهرة ١٩٨١).

(٢) عبد القادر عودة: «الإسلام وأوضاعنا السياسية - القاهرة ١٣٧٠هـ».

(٣) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة ١٩٦٢). كذلك: «العدالة الاجتماعية في الإسلام ط٤ - القاهرة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م».

(٤) د. فهمي جدعان. «مطريه التراث» (دار المشرق) عمان ١٩٨٥، ص٨٤ - ص٨٥.

(٥) محمد المبارك «نظام الإسلام»، الحكم والدولة (دار الفكر) ط٤ بيروت ١٩٨١ ص١٠٠ وما تلاها.

(القومية) لأنها تتعارض مع هذا المفهوم وتابعة في ذلك النبهاني^(١) وهو يؤسس - حزب التحرير في القدس - على أسس فلسفية دينية، لم تكن بعيدة عن أفكار سابقه، تحدث فيها عن الكون والحياة، والإنسان والقيم، والمهمة التربوية والأخلاقية (التأديبية) لدولة الإسلام، المنشودة، لكي تأتي هذه الدولة مشابهة لدولة الإسلام الأولى مفسرا انحطاط العالم الإسلامي على أساس رוחي، فلا بد والحالة هذه أن يكون النهوض روحيا^(٢). قال هذا وهو يعلم أن وضع (الوطن الفلسطيني) الشامل للجميع لا يستقيم إلا وطنيا وقوميا، وليس دينيا بسبب التعددية المعروفة عن فلسطين.

هذا وغيره شكل مقدمات الجواب الأصولي (الإصلاحى - الثورى) الذى نظر منه الدكتور حسن حنفي إلى طبيعة المرحلة، وفي هدى خارطة الفكر العربى، (مثلثة) الاتجاهات، ومسدسة (الأجنحة) التى رآها بين هذا الاتجاه وذاك فقرب بين التجاهى (الإصلاح الدينى) و(العقلانية - الليبرالية) بطريقة تضعه فى دائرة هذا (الخط)، لاسيما حين أشر ملامح أزمة هذه الاتجاهات المعاصرة كما أظهرتها حلقاتها الأخيرة ممثلة بالجماعات الإسلامية فى المغرب العربى ومصر، كما جعل عنوان أزمة الاتجاه الليبرالى الإصلاحى (خالد محمد خالد). مثلما جعل د. زكى نجيب محمود عنوان الاتجاه (العقلانى - العلمانى)^(٣). . وأزمته فإذا نظر الشيخ محمد عبده إلى مشكلات العقيدة والمجتمع فى زاوية معتزلة معاصرة^(٤).

فإن أجوبة (الكواكبي) والزنجاني^(٥) ومالك بن نبي^(٦) شخصت طبيعة المرحلة آنئذ وأدركت (جوهر الإسلام الأخلاقى) و(روح الثورة) لمواجهة التيارات المخترية (لاسيما

(١) النبهاني، تقى الدين: «الدولة الإسلامية» (مطابع المنار) القدس ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٢م وله أيضا: «نظام الحكم فى الإسلام» ط ٢ - القدس ١٩٥٣ ص ٣ - ص ٦.

(٢) انظر تعليق حذافى فى «نظرية التراث» ص ٨٤ - ص ٨٥.

(٣) د. حسن حنفي: «الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد» (المؤخر الفلسفى فى الغرب الثالث) عمان ١٩٩٢ ص ٢٢.

(٤) الشيخ محمد عبده: «رسالة التوحيد» (القاهرة - ص ٧٢ - ص ٧٩).

(٥) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - بيروت ١٩٧٥ ص ١٠ - ص ٢١٣.

يقول الكواكبي «فالمرحلة: أخرج الأهم فى أصل الثورى وفى الشؤون المعربية والعرب أهلى الأمم لاصول المعيشة الاشتراكية والعرب هم الوسيلة لجميع الكلمة ص ٢٣.

(٦) لشيخ عبد الكريم الزنجاني (المراعى) دروس الفلسفة (جزء ١) مطبعة الأدب - النجف الأشرف ١٩٤٠ ص ٥ - ص ٥٦ كذلك: رحلة الإمام الزنجاني: مجموعة خطب القاها فى بلاد الشام وفلسطين ومصر جمعها محمد هادى الدغترى - بغداد ١٩٤٧ ص ١٠ - ص ٣١٣.

المادية منها)؛ من جانب، والأنظمة القطرية وسياساتها المتناغمة مع المشروع الاستعماري - الصهيوني، القائم على تشويه الهوية العربية، والإساءة للتراث الحضاري والروحي العربي - الإسلامي، واختراق البنية الفكرية العربية بهدف البقاء على حالة (الضياع) والتبعية الفكرية (المفضلة) من جانب آخر.

في مثل هذه الأجوبة (الأخلاقية - التحررية - العقلانية - النقدية) تداخلت مفاهيم (العروبة الإنسانية) و(الإسلام الثوري) من أجل تحقيق صورة (النهضة) التي يشدها العرب اليوم، وفق منظور العصر وأدواته ومنطقه، كما يراه (حنفي)^(١) فكيف كان له ذلك وكيف نظر للواقع العربي، وما هو الحل؟

يرى حنفي^(٢) ابتداءً: أن وضع العرب اليوم، غير وضعمهم بالأمس في ظل دولة الإسلام الأولى حين كان العرب أمة متصصة والتعريب يسرى، والإسلام يتشعر، والآن تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة... تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو في الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى ذلة... الأرض محتلة والحريات ضائعة، والناس تموت جوعاً وقحطاً وغرقاً بمئات الألوف، والأمة مبعثرة مقطعة الاتصال لا تسيطر على مواردها وتابعة في غذائها وسلاحها (للآخرين)... والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية... وهذا

(١) د. حسن حنفي: «فيض المؤلفات والبحوث التي بنا بشرها منذ عام ١٩٦٥ «بالفرنسية» عن تكوين الباحثين الوطنيين، وجلد الدين والثورة «بالإنجليزية» (القاهرة ١٩٧٧) وماذا يعني أسباب النزول» (رواليوسف ١٣٩٦ هـ) وفي فكرنا المعاصر» (القاهرة ١٩٧٦) و«الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر» (مجلة المستقبل العربي لسنة ١٩٧٩ عدد ٥٥)، «ولسج تربية الجنس البشري» (ترجمة وتعليق دار الثقافة الجديدة) القاهرة ١٩٧٧، و«المال في القرآن» (تحليل مضمون)، «فضايا عربية» عا لسنة ١٩٧٩ إلى جانب عشرات الدراسات والبحوث والمؤلفات حتى عام ١٩٩٤ ستشير لها في مكان آخر من هذه الدراسة.

(٢) في جل مؤلفاته السابقة واللاحقة من بينها موقفنا من التراث الغربي (فضايا معاصرة) والفكر العربي المعاصر (دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٧) ومن التقاليد إلى التحريض (المائدة المستديرة)، حول التراث والتشرد - الرباط ١٩٧٩ والقباط الأحرار أو المفكرون الأحرار (فضايا عربية عا لسنة ١٩٧٩) والتراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (المركز العربي للبحوث - القاهرة ١٩٨٠) والتراث والنهضة الحضارية (الكويت ١٩٨٠) والتراث والتغير الاجتماعي (شئون عربية عا تموز ١٩٨١) ومدرسة تاريخ الأشكال الأدبية (القاهرة ١٩٨١) واليسار الإسلامي - كتابات في عصر النهضة الإسلامية (المركز العربي للبحوث) القاهرة ١٩٨١، والتراث وأزمة العمل السياسية (الرباط ١٩٨٢) ومن العقيدة إلى الثورة (القاهرة - بيروت ١٩٨٧) ولطم قنفية (الرباط ١٩٨٣)، ومحمد الشخص، والمبدأ فضايا معاصرة عا وفي اليسار الديني (بيروت ١٩٨٣) وكبرة الإصلاح الديني (ندوة الرباط ١٩٨٣)... ومقدمة في علم والاستغراب... (القاهرة ١٩٩٠).

يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، مدافعا عن ثروات الأمة ومستقبلها^(١) أكثر من الانشغال بالصفات والذات.

وبهذا انتقل حنفي بالموقف الإسلامي، من الإصلاح إلى (النقد) والمقارنة. وخرج من دائرة (النص المقدس النظري الذي تنبث به رجال الإصلاح إلى المضمون الاجتماعي والعدالة الاجتماعية) كما يراها الإسلام، بل وجد في محاولات التقليد - باسم الحرص على نقل التجربة الإسلامية، أو ترجمة العلم الغربي أسوة بعصر الترجمة العربي الإسلامي وجد في كلا الحليين قياس لا يصح، بسبب اختلاف الواقع التاريخي والاجتماعي والسياسي في تجربة الإسلام الأولى: وفي واقعنا المعاصر.

كل هذا يفرض على ذوى الرؤى الإسلامية نمطا من (العقلانية - النقدية)^(٢) تتيح للمشتغلين بالخطاب (الكلامي) الديني - الاجتماعي، قدرة كبيرة على مواجهة التحديات فعلم «الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى تتجاوز الفصام والتكد والازدواجية الشخصية بين تراث الماضي وتحديات الحاضر»^(٣).

إن عقلائية (حنفي) - النقدية - تبدأ من مفهوم العقل العربي عنده: إذ يرى حنفي في تحليله (للعقل العربي) وموقفه من (التراث) أو (الأخر) و(الحاضر) وغيرها من مشكلات، غربة مفاهيم (كالعقل العربي) و(تحديث العقل العربي) و(نقد العقل العربي) و(تكوين العقل العربي). بسبب (لا قومية العقل)! هكذا يظن حنفي وهو يجب - بالتالي - إن مثل هذه المفاهيم غريبة عن التراث، ولا تعبر عن حضارة، بل جاءت انسياقا وراء مصطلحات أوروبية عن العقل الألماني والبريطاني والفرنسي «ومن البيئة نفسها خرج (مصطلح) العقل العربي، تروج له الأوساط القومية والعنصرية في الغرب، إذ راحت تعطى خصائص ثابتة للشعوب وطرق تفكيرها استثناسا لمفهوم العقل البدائي في علم الأنثروبولوجيا إبان نشأته الأولى»^(٤).

(١) د. حسن حنفي: «تاريخية علم الكلام» (للمجلة الفلسفية المصرية ع ١ - القاهرة ١٩٩٢ ص ٧٣).

(٢) د. حسن حنفي: «من ثورات الفلسفة ومن نحياء» (الكويت ١٩٨٤) كذلك «موقفنا الحضاري» (ملف الفلسفة في الوطن العربي المعاصر) بيروت ١٩٨٥. وكذلك «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» (دراسات إسلامية). كذلك «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم» (دراسات إسلامية).

(٣) د. حسن حنفي: «تاريخية علم الكلام» ص ٧٤.

(٤) د. حسن حنفي: «الفلسفة والتراث» (ملف الفلسفة العربية المعاصرة) بيروت ١٩٨٨ (أعمال المؤرخ الفيلسوف العربي الثاني في عمان) ص ٣٧. انصرف الدكتور حنفي هنا إلى المعنى (المفرد) للعقل في هذه الأبحاث (التشريعية)، و(الاركيولوجية) التي تربط العقل بالبنائية في جانب وبالمدافع والمفاهيم التشريعية الماثية ذات النزعة المعنوية من جانب آخر علما أن مفهوم العقل العربي هنا هو (الهيبة) المعبرة عن ثقافة الأمة في صفوة آليات ثقافتها ولسانها ومشكلاتها وأهدافها المعاصرة.

أن (حنفى) هنا غلب المصطلح على المضمون الفكرى المعبر عن (الهوية) ووسع حكمه ليشمل الفكر القومى العربى كله ومنه (العنصرى القومى الخالص) وبهذا اضطرب الاستعمال واختلط المفهوم، ومهما كانت المسافة التى تفصل هذا الفهم (اللغوى) عن الفهم العقلانى الواقعى: فإن حنفى يرى أن أخطر مظاهر الأزمة بين الفلسفة (يقصد بها الفكر الغربى المعاصر) والتراث تظهر فى الانفصال الواضح والمفارقة بين ما نكتب وندرس، وبين الواقع المعاش - وإلا كيف نمبر عن قناعة (عقلانية) بين فكر أمة يريد التعبير عن هويته المستقلة فى الوقت الذى «أصبحت الأمة محاصرة معتمدة على الآخرين فى غذائها وسلاحها وفى علمها وتميتها وتخلت عن استقلالها الذاتى إلى تبعيتها (يجمع الدكتور حنفى بين الأمة والحكومات) للآخر، أرضها محتلة فى فلسطين ومبته ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية أو داخلية فى أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة. تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، وودائعها فى الخسارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدى المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح» وهو أمر ينم عن أزمة مركبة لدى المشتغلين بالفكر الفلسفى أو العاملين على تدريسه بسبب تدريسهم «علوما نشأت فى مرحلة الانتصار، ويعيشون فى واقع مرحلة الهزيمة» وهكذا «أصبح الانقسام أحد مظاهر نفاق العصر كله»^(١) بين تراث زاهر وواقع متخلف مؤلم.

وبهذا يريد (حنفى) من الفلسفة العربية اليوم أو من أرباب الفلسفة فيها. تحقيق الموازنة بين (التراث والمعاصرة) وبين (الفكر والواقع)! ولا يتم هذا إلا باستيعاب التراث القديم باجمعه والإلمام بالتراث الغربى لكى نعرف كيف مسخ الاغتراب هويتنا، كما ندرك كيف يتوجب علينا أن نجعل من (الواقع) المعاش (المصدر الوحيد للتنظير العقلى يتجاوز الأزمة الحضارية)^(٢) وللمخروج من هذه الإشكالية الناشئة عن أزمة (التراث والمعاصرة) و(الفكر والواقع) يقترح علينا (حنفى) حلا عمليا (عقلانيا) يقوم على (الانتقاء) أو (الاختيار الواعى) فهو «وسيلتنا لتجاوز هذه الأزمة، ويقصد (بالانتقاء) «عملية عقلية متوازنة» تهدف «إعادة بناء الفكر العربى»^(٣).

(١) د. حسن حنفى: «الفلسفة والتراث» (مصدر سابق) ص ٢٨٣.

(٢) د. حسن حنفى: «موقفنا الحضارى» (مصدر سابق) ص ١٣ - ٣٦.

(٣) د. حسن حنفى: الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد (المؤلف الفلسفى العربى الثالث) عمان ١٩٩٢ ص ٤ - ١١.

وص ١٢ - ص ١٣.

فالتحدى الأكبر أمام الفكر العربى اليوم هو: فك الارتباط بين (أيديولوجية السلطة) و(أيديولوجية الاستسلام) من جانب، وإعادة بناء الفكر العربى فى ضوء المشروع القومى بتحويل أيديولوجية السلطة إلى أيديولوجية الجماهير^(١) من جانب آخر، من غير أن يحصر هذا التغيير فى حدوده القومية العربية.

ولا سبيل إلى ذلك من غير (النقد الواعى) الذى يجنبنا سوء الطالع، يقول (حنفى): بسبب ضعف الحقيقة الحضارية العربية عنا، يضرب بنا المثل للمجتمعات اللإنسانية التى لا تعرف الزمان، وترسل إلينا لجان الأمم المتحدة للدراسة أوضاعنا بالنسبة لحقوق الإنسان، كما أننا خارج التاريخ نفتقر لحوار الأجيال وتراكم الخبرة بسبب حالة الإلغاء التى تتهاوى فيها التجارب والآراء والأفكار والحلول العربية.

المطلوب: وقف التغريب ومحو الفترقة بين الخاصة والعامة، وجعل التغيير الاجتماعى موازياً لتغيير ثقافى وجعل العمل السياسى فى سياقه التاريخى؛ بذلك فقط تتجاوز عقدة النقص تجاه المعجز الغربى ونحترم ذوقنا، عندها أدركنا الموقف من الواقع وعالجنا عقدتين: الأولى: تحرير الأرض من الاحتلال الأجنبى. والثانية: التوزيع العادل للثروة. وبهذا تتحقق الحرية والعدالة والديمقراطية والوحدة، وتتحقق فوق هذا وذلك: الهوية ووضعنا الإنسان فى مكانه اللائق من العمل^(٢). وبهذا تقدمنا خطوة إلى الامام.

ومن أجل أن تكون (الفكرة) وليدة الواقع ومستفوقة عليه، يتألم حنفى للمفارقة بين حقيقة الأمة وواقعها، حقيقتها كما يجب أن تكون عليه أمة ذات تراث عريق، وتجارب حضارية مشهود لها فى التاريخ، وبين واقع مجزأ وإنسان مستغل؛ ووطن مستلب، وأكثر من ذلك يتألم على (الفلسفة) وكيف استقامت عندنا اليوم مقطوعة الصلة بالهوية والهموم، ومنحازة للآخر وفى ذلك أزمة مركبة، طغت بسببها «على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفاً فيها، مثل المثالية الواقعية والعقلانية والحسية، والصورىة والمادية» كل ذلك بسبب تحول العلاقة الفكرية مع الآخر إلى علاقة تبعية وتقليد ومحاكاة مع أن المطلوب هو حوار الحضارات وجدل أفكار^(٣).

(١) مرجع سابق. ص ١٧ - ١٨.

(٢) حنفى: «موقفنا الحضارى» ص ٢٠ - ٤٠.

(٣) حنفى: «الفلسفة والتراث» ص ٣٧.

وعلى الرغم من غياب الإطار العقلاني - النقدي - (العربي القومي) عند حنفي بمعناه المعروف بين رواد هذا الفكر، فإنه يحذر من خروج السلطة عن حياديتها بين العالم وعلمه، والفكر وفكره، بعد أن حملها مسئولية تحقيق (الحيادية) بين الاجتهادات المختلفة للعلماء والمفكرين وأرباب المذاهب «فالسلطة ليست حجة (ولا مرجعية) والمفكر ناصح، والسلطة سامعة - ليست للسلطة مفكروها - ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون تمثيلهم^(١)، وبذلك يكون للمفكرين سلطتهم التي هي سلطة العقل والحجة والافتناع.

خلاصة القول مهما اقترب (حنفي) أو ابتعد عن (الخط المركب) للاتجاهات المعاصرة في الفكر العربي الذي تلتقى عنده جميع الخطوط بزاوية رأسية تتيح للمفكرين حلولاً (عقلانية) لازمة الإنسان العربي، كان للاتجاه الإصلاحى (السياقى) حضوره^(٢). مثلاً كان له نقاده^(٣) فى خارطة الفكر المعاصر ومهما اختلفت وجهات نظر الباحثين، فلا بد للعقل الفلسفى من وقفة نقدية تجاه نفسه، وتجاه غيره، وها هو الدكتور الألوسى يعتبر الدكتور حنفي من أتباع المنهج التجزيئى^(٤) الذى لا يصلح لدراسة التراث ولا مشكلاته، شأنه شأن منهج زكى نجيب محمود وتزنى ومروة وعابد الجابرى. وإن لم يكن أستاذنا الألوسى خارج هذا الحكم أيضاً على الرغم من حديثه عن تكاملية العقل العربى^(٥) فى أبحاثه الأخيرة.

الخاتمة

هذا هو (حنفي) كما وجدناه فى بحوثه التى قدمها بواسطة (الجمعية الفلسفية العربية) ومقترباتها، مفكر عجن بطريقته (الانتقائية المتبصرة) - والتى نسميها (العقلانية النقدية)، الذراكمية^(١) - المفردة التراثية مع مفردة الآخر - والفكر مع الثورة (التفسير) والمصلحة (والعلم مع العمل)، (النظر مع التطبيق) ليخرج بهذا المجتمع من وطأة التفرقة والتجزئة

(١) مرجع سابق. ص ٤٠.

(٢) د. مروان قدومي: «أزمة القيم فى العالم العربى» (بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الثالث عمان ١٩٩٢ ص ٩ - حيث أثبت صلاحية الحل الإسلامى لجميع المصروف - ٢٠ - ص ٢١

(٣) د. عدنان ضاهر: «اللاستقلال فى الحركات الإسلامية المعاصرة» (بحوث المؤتمر الفلسفى الثالث - عمان ١٩٩٢) ص ١ - ص ١٧. سلامة كيلة: «إشكاليات القومية والدين فى التاريخ العربى» (مجلة الوحدة ع ٦١ - الرباط ١٩٨٨).

(٤) د. حسام الألوسى: «إشكالية العقلانية فى الفكر العربى» (بحث مقدم إلى ندوة للجمع العلمى العراقى «الخريفية - بغداد» ١٩٩٠).

(٥) د. حسام الألوسى: «الفلسفة والإنسان» (دار الحكمة) بغداد ١٩٩٠. ص ١٦٣ - ص ٢٨٨.

والاستلاب والاستغلال) وبذلك يحقق الموازنة بين ثرواته وفقره، وحجمه وواقعه وموقعه ودوره، ليكون له دور (حضارى) إنسانى كما هو دوره فى عصور الازدهار القديمة والإسلامية، بحكم موقعه الجغرافى بين قارات العالم، وبحكم ثرواته النفطية وراثته التاريخى، وهو أمر ينسجم ومنطق الحياة، ومتطلبات القرن الحادى والعشرين الذى لا سبيل إلى مواجهته من غير قوة (بشرية ومادية وفكرية) تخرج بالمجتمع العربى من واقع الانحطاط والتبعية إلى مسرح النهضة والتقدم، وتلك هى النقطة المركزية لجميع المفكرين العرب الذين أدركوا المشروع النهضوى العربى المستقبلى.

(١) مصطلح منحوت من (الذرائع والمراكبة والإسلامية) لا يشبه أى منها، بل يعبر عن وجهة نظر حنفية تحتفظ بخصوصيتها المميزة.

مشكل مصر بين الشرعي (الديني) والمدني في انظار حسن حنفى السياسية

د. عبد المنعم تليمة^(٥)

(١)

رأيت أن أصوغ، بين يدي قراءة أنظار حسن حنفى السياسية، شيئا من الآراء والرؤى والاجتهادات، لا أدعى أنها أصول صحيحة تعرض عليها أنظار الرجل، وإنما أرى أنها مهاد يثعنى أنا فى قراءة هذه الأنظار، وربما صارت نافعة للقارىء ومعينا له على قراءة هذه القراءة.

١ - ١: التجربة المصرية فى التاريخ البشرى مثال فريد يمكن أن يعين فى درس حركات الصعود والخمود والنهوض فى تجارب المجموعات البشرية - المجتمعات والشعوب والأمم - منذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا، ويمكن أن يعين فى بيان العوامل الفاعلة فى تلك الحركات وفى استخلاص العبر والدروس والنتائج. ودرس هذه التجربة المصرية نهضت عليه - وتنهض - جملة من العلوم والحقول الأكاديمية، وفرغ له - وفرغ - آلاف العلماء عبر القرون الخمسة الأخيرة، ونشرت فى نتائجه آلاف الأعمال العلمية الباقية. بل إن الجانب الأثارى من هذه التجربة تقوم عليه - وحده - أقسام علمية مستقلة فى كبريات جامعات الدنيا. ولسنا - فى مقامنا هذا - بمستطيعين القول فى كل ذلك ولا فى شئ يسير

(٥) رئيس قسم اللغة العربية بأبواب القاهرة.

منه، لأن له أصحابه وأهله ومقاماته. إنما حسبنا هنا أن نقول فيما يتصل بما نحن بصدده، أى فيما نراه مفسرا لوحدة التجربة المصرية، لأن الوعى بهذا يقيّل هذه الوحدة من مرضها الراهن، ويفتح السبل أمام عافيتها فى المستقبل. إن لهذه التجربة قانوننا وإن قانونها هو (التفاعل). التفاعل فى ذاتها وفى علاقاتها، بين عناصرها المكونة لبنيّتها الداخلية من ناحية، وبين أطراف عالمها الذى تنشط فيه من ناحية ثانية. وكان الأصل هو التفاعل بين عناصر الذات المكونة للمجموعة المصرية، فكان هذا التفاعل إذا صحّ صحت البنية المصرية الثقافية التاريخية ونهض المصريون بدورهم فى التاريخ، وإذا مرض وهنت البنية وتراجع دور المصريين. صحة الذات كانت شرطاً لصحة العلاقات، ومن ثم كان نهوض مصر أحد شروط نهوض العالم.

وربما أوغلنا برفق فى بسط القول فى قانون التفاعل هذا. القول هنا إن التفاعل كان يهن، وربما يتوارى، وربما يحل محله نقيضه (النفى المتبادل) عندما كان أحد عناصر الذات يطفى على العناصر الأخرى ويسعى إلى الظهور عليها، وربما إلى إنكار جذورها الثقافية والتاريخية ومن ثم إنكار وجودها الاجتماعى السياسى، لاحتكار إدارة شأن الجماعة وحده، وتوجيه هذه الإدارة لصالحه. فى تلك الحالات كانت البنية المصرية تضعف، وربما تتوقف، وربما تتخلف، وما هنا كانت علاقاتها بأطراف العملية التاريخية فى عالمها تفسد، ومن ثم كان ضعف مصر أحد النثر بضعف العالم.

١ - ٢: لسا فى حاجة إلى أدلة كثيرة تصادق على ذلك القانون الذى وصفناه وتشهد له، فكل ذلك مهذول يجده من يطلبه فى مصادره ومطلانه. يكفى هنا ما انتهت إليه تلك المصادر والمطلان، وما ينتهى إليه اجتهادنا فى النظر فيما جاء بها من مواد وما استخلصت من نتائج.

كانت البنية الثقافية التاريخية المصرية أول بناء حضارى عرفه التاريخ البشرى المدون. تراكتت خبرات تقنية فى التعامل مع الطبيعة، واستخلصت معارف علمية فى تنظيم حياة البشر وفى صلاتهم بالكون، وتأسس تصور أسطورى للوجود، فلما فضجت البنية واستوت دقائق لغتها صاغت أول إيديولوجية شاملة للعالم.

صارت مصر - فى صحة بنيّتها وصلامتها - تفكر للعالم. وكان عالم مصر فى ذاك الزمان، هو تلك الابنية الصاعدة فى التاريخ، أبنية عرقية قومية ثقافية وحضارية،

هى الأبنية العربية والاشورية والبابلية والفينيقية والزنجية... الخ. عمل قانون التفاعل عمله وأثمر ثمراته الطيبات، فكان التأثير والتأثر والاعتماد المتبادل، وتشهد التواريخ العلمية بذلك، تاريخ اللغة وتاريخ العقائد وتاريخ الفنون وتاريخ الحبرات التقنية والمعارف العلمية. لقد شهد ذلك العالم فى ذلك الزمان صعودا حضاريا فريدا كان المهاد الحضارى لما بعده من عصور وأزمان. كان تفاعل العناصر المكونة للذات المصرية صحيا، ومن ثم كانت علاقات مصر بعالمها صحية بانية. لكن ذلك العالم القديم أخذ - لأسباب كثيرة لها مصادرها - يعرف التوازن المختل، وكانت آية الاختلال المباشرة الظاهرة خروج الاجناد فى عمليات عسكرية واسعة، للغزو والتوسع والفتح. كان هذا الأمر نذيرا بخطوات مبكرة لأقول ذلك العالم. بيد أن العوامل الثقافية كانت أقوى من النزوع إلى الانفراد ومن السعى إلى القهر، فانتقلت الصياغة الثقافية المصرية إلى آفاق ذلك العالم القديم، متفاعلة مع أبنيتة العرقية والثقافية وخبراته الحضارية الصاعدة، وكانت الثمرة ذلك العلم القديم كله: لغة وفنا وتقنية ومعارف... الخ.

وعندما جاء الإسلام ورث ثمرات التفاعل فى العالم القديم وقوى حركته وامتد به ليشمل أبنية ثقافية حضارية جديدة، حتى اتسع العالم الذى أداره الإسلام ليضم مساحات شاسعة من القارات القديمة الثلاث. لقد ضم عالم الإسلام - زمن ازدهاره - الثقافات والحضارات والأعراق قديمة وصاعدة ومستجدة، واعتمد التفاعل نهجا أصيلا. وكما كانت مصر واسطة العقد فى تفاعل أبنية العالم القديم، فإنها ظلت فى ذات الموقع فى تفاعل أبنية العالم الذى أداره الإسلام فى عصور صعود حضارته، ومن ثم صارت العناصر الكبرى المكونة للجماعة المصرية: الفرعونية والمسيحية والإسلامية.

لكن عوامل تاريخية كبرى - تلتصق فى مصادرها - قد أخملت ذلك كله، فضاق عالم التفاعل الرحب، وخمدت حركته، بل لقد توقفت عملية التفاعل وقام مقامها نقيضها، عملية النفى... وبدهى فى عملية النفى أن تكون الغلبة للغالب القوى، وكانت ديار الإسلام قد غلب عليها أقوام وقبائل غليظة، فقدمت هذه الأقوام والقبائل الإسلام فى قراءتها الضيقة، وأنكرت ما عداه من العناصر المكونة للذات. جمدت الطاقة الغنائية المتفتحة، وجلت الطاقة الضيقة المتغلقة، فبرزت القراءة الثقيلة المتأخرة للتاريخ: قراءة تنكر وتوارى مدخر آلاف السنين من الفعل الحضارى، وحركة آلاف السنين من التفاعل الإنسانى. ها هنا توقف دور مصر فى ذاتها وفى علاقاتها، فى داخلها وفى خارجها.

١ - ٣: والمعنى المصرى الجوهرى فى تاريخ النهوض المصرى الحديث أن يعود التفاعل إلى نشاطه وحركته، فيعود التاريخ المصرى إلى وحدته بكل مراحلها الفرعونية والمسيحية والإسلامية، وتعود الجماعة المصرية إلى وحدتها بكل عناصرها الثقافية والاجتماعية. وتخلقت حول هذا المعنى قوى اجتماعية وتيارات واتجاهات ومدارس فكرية وإبداعية وعلمية وسياسية. ورشح التاريخ المصرى الحديث أربع قوى تتصدر هذا كله: قوى الليبراليين والاشتراكيين والسلفيين والقوميين. ونازلت هذه القوى هيمنة الاجنبى واستبداد الحكم الداخلى. وراحت هذه القوى تصوغ برامج ومناهج ورؤى لتحقيق غايات النهوض. بيد أن تراث التأخر الطويل لايزال يعطل عمل هذه القوى: لايزال عملها فى ظل النفى والإنكار وتبادل الأخطاء، ولا تزال كل قوى تعمل على أنها (الشعب) وعلى أن غيرها محدود الوجود أو دخيل. وفى هذه السنوات الأخيرة من هذا القرن العشرين أعلنت كل هذه القوى - بعد استخلاص العبر والدروس من معارك التناحر والنفى التى ألحقت بالبلاد الهزائم والمصائب - ضرورة العمل المشترك والتفاعل الصحيح. لكن يعطل صحة التفاعل وسلامته أن كل قوة لا تزال على اعتقادها أنها (الوطن)، وأن التفاعل مؤقت عابر، وأنه سينتهى إلى غلبتها وظهورها وانفرداها. لكن الحاصل أن الآمال قد تفتحت على تفاعل يفضى إلى ميلاد قوى جديدة بغير حصر، تقوم بعملها مؤسسات على أصول العصر، وهذا - يقينا - مستقبل مصر.

(٢)

نشط حسن حنفى (١٩٣٥ -) عبر أربعة عقود يحلوه - فى الفكر السياسى - سؤال كبير وغاية وحيدة:

أما السؤال فهو: فى أية مرحلة نعيش؟

وأما الغاية فهي: التنظير المباشر للواقع.

كان السؤال يأخذه أخذا إلى آفاق فلسفات التاريخ والحضارة وتطور المجتمعات والفكر الاستراتيجى بعمامة. وكانت الغاية تأخذه أخذا إلى حقول الاجتماع والمأثورات الشعبية وعلوم السياسة وأطراف من علوم الاقتصاد... الخ. وحرقة الرجل الفلسفة، لكن سؤاله وغايته كانا - ولا يزالان - يدفعانه دفعا إلى أن يتزل الفلسفة إلى الأرض ليعالج بأدواتها

مسائل التاريخ الوطنى (التراث)، كما كانا - ولا يزالان - يدفعانه دفعا إلى أن يعلو بمسائل الواقع إلى أفق عال من التفلسف والنظر. أما عمله المهني الأكاديمي فلم يخل يوما من أصداء الأمرين جميعا. والراصد لعمل الرجل وجهه الفكرى والعملى يراه يمتح من مصادر ثقافية وطنية وأجنبية عريضة، ومن إخلاص وطنى قوى، ومن عمل دائم ونظر دائم. كما أن الراصد لجهد الرجل لا يمكن أن يتأى به - كما سئرى فى هذه الصفحات - عما يسود فكرنا الراهن من ظواهر التجريب والانتقاء والتوفيق والانقطاع والتقلب. وهذا شأن موضوعى نراه فى جل إنتاجنا الفكرى حتى الساعة. وكلنا يجتهد لإقامة الأمر على نهج غير ذى عوج.

ويتصل بهذا الاجتهاد ما نقوم به هنا من تقويم لانظار حنفى السياسية، وأداتنا المحاوره بأدبياتها الأرفع، وغايتنا أن ينهض النقد المتبادل بوظيفة الصياغات الصحيحة.

٢ - ١: شغل حنفى قطعة عظيمة من عمله بتحديد المرحلة التى تعيشها أجيالنا الراهنة. وفى هذا التحديد لم ينف مفهوم النهضة والحدثة، بل إنه استخدم هذه المفهومات كثيرا بدلالاتها التاريخية والاجتماعية. غير أن التدقيق الفاحص فى تعديده يتتبع إلى أن المرحلة الراهنة من مراحل تطورها فى التاريخ، إنما هى مرحلة (الانبعاث) أو (المد) الإسلامى. فهو لا يفكر فى مصر وحدها بل يفكر فى أوضاع المسلمين بوجه عام. كان الأصل - منذ البدء - هو الهوية الإسلامية، ثم جدت عوامل فى العصر الحديث - عصر القوميات - أفضت إلى نهوض قومى عربى، فصار الأمر قطعة عظيمة من القرنين التاسع عشر والعشرين إلى جدل سياسى تاريخى بين النهوض القومى العربى (الناشئ) والهوية الإسلامية (الثابتة). ونضج - لديه - النزوع القومى الفتى، فصار سلطة، ثم صار ثورة، بقيادة الناصرية خاصة. بيد أن عوامل أخرى جدت انتهت بانحسار الثورة القومية العربية، ثم بهزيمتها الكاملة، ثم بالارتداد عن طريقها. لقد صاغت تلك الثورة القومية أضخم مشروع للتحرر العربى الحديث، لكنها هزمت من الداخل بأيدى بعض أبنائها كما هزمت من الخارج بأيدى أعدائها. وترتد الهزيمة - عند حنفى - إلى عوامل ثقافية فى المقام الأول، ذلك أن سلطة الثورة القومية لم تفلح فى تغيير (نفسية) الجماهير كما لم تفلح فى صياغة عقيدتها بشكل جديد، وظلت قيم الجماهير ونظمها ثابتة فى الوقت الذى تغيرت فيه الهياكل الاجتماعية. وثمة مخارج لدى حنفى: المخرج الأول فى إعادة بناء التراث القديم،

بحيث تتجدد القوالب الذهنية للناس ففى هذا الأمر حماية للأمة وحماية لمصالحها ابتداء من إعادة بناء قيمها ومفاهيمها وتصوراتها وهذا هو شرط الثورة الدائمة، والمخرج الثانى فى أن يتخذ الانبعاث الإسلامى هوية وطنية، ففى هذا رأب للصدع بين العلمانية والسلفية، أى أن فيه وحدة الأمة.

إن الصفوة تلتصق هويتها فى الثقافة الغربية، وتفتش عن جذورها فى الثقافة العالمية، وهنا يقع رد فعل قوى لدى جمهور الناس ويقع اللجوء إلى السلفية، فنبش الصدع وينقسم الصف. لابد - عند حنفى - من مفهوم جذرى للهوية يحمل الثابت الإسلامى ويعبر فى ذات الوقت عن حاجات الجهاد الوطنى والتفسير الاجتماعى. إن الهوية الدينية وحدها دون مضمون وطنى هوية فارغة بلا مضمون، هوية طائفة لا مستقر لها تلغى المكان والزمان والتاريخ. هى - الهوية الدينية بلا مضمون وطنى - رد فعل على هويات غربية وخصوصيات مغلقة.

ولقد يفهم من السياق السابق أن الانبعاث الإسلامى كان قسيما للنزوع القومى ثم صار وريثا له مصححا لطريقه متجاوزا هزيمته وانكساره، بيد أن هذا الفهم جزئى يقف عند الراهن والعاير، وليس شاملا يحيط بالثابت والكللى. الانبعاث الإسلامى - لدى حنفى - حدث ضخم فى التاريخ البشرى، يعيد قيادة البشرية إلى الأمة الإسلامية، فهو - بهذه المثابة - البديل التاريخى للحضارة الغربية الراهنة الآفلة. لقد مر تاريخ الإسلام - فى هذا التطور - بثلاثة أطوار كبرى، يستغرق كل منها سبعة قرون. يبدأ الطور الأول منها بالبعثة المحمدية وينتهى بنهاية القرن السابع الهجرى. ويبدأ الطور الثانى بالقرن الثامن الهجرى وينتهى بالقرن الرابع عشر. أما الطور الثالث فيبدأ فى عصرنا هذا وسيستند إلى القرن الحادى والعشرين الهجرى، السابع والعشرين الميلادى. وفى هذا الطور الثالث سيحقق الإسلام إزدهارته العظمى الثانية وستكون الأمة الإسلامية طليعة البشرية الجديدة وقيادتها. ويرى حنفى أن هذا المد يطلب أن يسعى الفكر إلى فهم الغرب فى إطاره وتطوره التاريخى حتى يمكن التحرر من هيئته ومركزيته، وهذا التحرر لا يكون إلا بالقضاء على أسطورة الثقافة العالمية التى جعل الغرب من نفسه مركزا لها، عندئذ فقط يمكن مواجهة هذا الغرب والتعامل معه. الغرب - فى هذا التصور - هو التحدى الأعظم ليس فى الأرض والزراعة والصناعة والاقتصاد فقط بل فى الغزو الثقافى والروحى أيضا.

لا بد لسعى الأمة أن تنقل الحضارة الإسلامية الحديثة من مرحلة التلمذ على الغرب إلى مرحلة الانفصال والتحدى ثم الابداع والاحتواء.

الانبعاث الإسلامي - فى نظر حنفى - قانون تاريخى وضرورة حضارية وبديل موضوعى للمركزية الغربية الراهنة الأكلة هو - المد الإسلامى - مد تاريخى يحاول أن يقيم دورة ثانية للإسلام، الأمانة الآن فى فجرها. هذا المد الإسلامى - بهذا المعنى - حتمية تاريخية إلا أن التاريخ لا يسير طبقاً لقانون حتمى فقط إن لم يزدوج مع إرادة وحرية وعمل وجماهير وجهه حتى تلقى الحتمية التاريخية والقانون التاريخى مع الإرادة والوعى الأساسى والاجتماعى، وعندها تتحقق الثورة المنشودة.

والحق أن هذا التصور مرض إذا حملناه على الأمانى الناعمة، أما إذا أخلناه معروضا على حقائق الأشياء من شروط تاريخية، وعوامل ذات خطر فاعلة فى هذا العصر، لأفصح عن تناقضات واضرابات شديدة. ولن يتبدى هذا إلا إذا استكملنا إجابة حنفى عن طبيعة المرحلة بما يراه تنظيراً.

٢ - ٢: تفتح حسن حنفى - فى فكره وفى عمله جميعاً - عبر أربعة عقود على كل ما يثور به الواقع من اتجاهات وتيارات ومدارس، بل لقد تأثر بكل هذا وحاول جهده التأثير فيه. لم يصطنع الإنكار يوما ولا النفى، وإنما وجهته سعة أفق وسماحة أليفة معجبة.

وخلص الرجل من تعامله ودرسه ونظره إلى أن بناء صرح النهضة الذى تم تشييده فى قرنين بجهود أربعة أجيال قد صار خطاها. وقد وجهته هذه النتيجة إلى أن التنظير المباشر للواقع، يطلب أولاً نقد هذا الواقع:

رأى فى الواقع تيارين:

أولهما (ثابت) وهو التيار الإسلامى.

وثانيهما (جديد) وهو التيار التحديثى الذى يتفرع إلى ماركسية وقومية وليبرالية.

يرى حنفى أن التيار التحديثى - وستقف بعد ذلك وفقة خاصة عند التيار الأول الإسلامى لجوهريته فى أنظار حنفى السياسية - ثقافة صفوة، لا تشمل الواقع كله ولا أن تصبح بديلاً عن الثقافة الموروثة، إنها - ثقافة التحديثيين - غير معروفة أو مألوفة إلا للمثقفين من الصفوة المختارة التى أتبع لها الاطلاع عليها، أما عند الجماهير فإن الواقع لا

يزاحم الموروث أو الدخيل يعجز أمام الاصيل . التيار التحديثي - بكل فروعه - ذو جذر غربي، وهو مزروع في تربتنا من الخارج . نقلته الصفوة المختارة التي أتيح لها قيادة الأمة والتعلم في الغرب، فنقلت التخطيط القائم على فلسفة التطور من منظور مادي إحصائي خالص دون أن تركبه على الثقافة الشعبية وتدعو له الجماهير، فجاء فوقاً غربياً مفروضاً من الدولة التي بينها وبين المواطنين عداء تقليدي منذ العصور الأولى وضياع البسعة وأخذ السلطة بالشوكة كما نظراً فقهاء السلطان أو بالانقلاب العسكري كما يفعل محترفوا السياسة . إن الجذر الغربي - أصل الاتجاه التحديثي في فكرنا - في حاجة إلى إعادة نظر، من كونه مصدراً للعلم إلى أن يصبح ثقافة محلية لشعب واحد في مرحلة تاريخية واحدة . الجذر الغربي في حاجة إلى أن يعود إلى تربته التي نشأ فيها، ويرد إلى حجمه الطبيعي، وأن تصفف أوراقه حتى لا يلقى بظله على جذور الآخرين . فكرنا حتى الآن مازال مقلداً للجذر الغربي، ينشر ثقافته، ويروج لها، ويؤلف فيها، وتمثلها، ويدعو لها . يفتح فجوات داخله، مجرد نوافذ يظن فكرنا أنه ينظر من خلالها إلى الغرب، والحقيقة أن الغرب ينظر إلينا من خلالها . هي - هذه النوافذ - مجرد وكالات فكرية على أقصى تقدير . لقد انتشرت في فكرنا المعاصر: العقلانية والمثالية والتجريبية والوضعية والتحليلية والوجودية والبنوية والبرجسونية والبرجماتية والماركسية والظاهرية، طبقة هشة فوق فكرنا، لا رصيد لها في الواقع، عاجزة عن تغيير أي شيء فقاعات هواء، وإحساساً منها بالعزلة وسط ثقافة شعبية مغايرة وبالعجز عن تحريك الجماهير، فإنها قد تتكيف مع الثقافة المحلية فتصبح ماركسية عربية أو وجودية عربية أو إنسانية عربية أو شخصانية إسلامية أو مثالية عربية أو ليبرالية عربية . . . الخ . ولكنها تظل محدودة نظراً لأنها تجتزئ من الغرب أحد تياراته طبقاً للمزاج أو التعلم، ثم تجتزئ من التراث القديم أحد جوانبه، ثم تتركب الأول على الثاني بناء على حاجة الواقع . والأجزاء لا توجد إلا وظيفياً في إطار الكليات التي تتسب إليها، ولا يمكن فرضها على واقع لم تنشأ فيه .

أما التيار الأول - الإسلامي - فهو (الثابت) وله الغلبة في منتهى الأمر . إنما لجأنا - كما يرى حسن حنفي - إلى الاتجاه أو التيار التحديثي بفروعه في لحظة تاريخية كان ذلك التيار الدائم الاصيل قد جمد تجنده وتجنيدته . لجأنا في غياب البديل الإسلامي الشوري إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية، وإلى الليبرالية لحل القمع المسلط على شعبنا، وإلى

القومية لإنهاء حالة التشرذم، والرد على موجة التغريب هذه إنما تقوم على إعادة تأسيس العلوم الإسلامية وقراءة جديدة للتراث الإسلامي. ثم وقف حسن حنفي وقفة نقدية تقويمية لتطور هذا التيار الإسلامي في تاريخنا الحديث. ورأى أن هذا التيار بدأ قويا متقدما ثم مال إلى المحافظة والسلفية. فمحمد عبده أقل ثورية من جمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا أقل في الإصلاح والتغيير الاجتماعي من محمد عبده، وحسن البنا أقل من رشيد رضا من حيث سعة الاطلاع والثقافة العامة، والجماعات الإسلامية أقل انفتاحا وحوارا وعقلانية من حسن البنا. يلزم - عند حسن حنفي - إعادة صياغة المفاهيم واستئناف الإصلاح، الذي لا يعنى الإصلاح الديني وحده، إنما يعنى صلة الفكر بالواقع، صلة التغيير الاجتماعي والمساهمة في وضع أسس النهضة الحديثة، وهذه - لديه - مهمة الإسلام الثوري، الإسلام الاجتماعي، الذي يلم الشتات، ويتحول إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه.

(٣)

لم تعد أنظروا حسن حنفي السياسية بقانون التفاعل الذي كان أصل التقدم الحضاري وتطور المجتمعات، والذي ينهض عليه السعى البشري الراهن في التأسيس على المشترك الثقافي الإنساني، وإغفال أنظار حنفي السياسية لقانون التفاعل جعل هذه الانظار تلح على الصراع وتهدر الوحدة في التاريخ، وتغلو في تقديم الصراع حتى تصل بواحد من أطرافه إلى الغلبة والانفراد بقيادة التاريخ. يبدى هذا في تحديد المرحلة التاريخية التي تعيشها أمتنا وصلة هذه الأمة بالعالم وموضعها في التاريخ. كما يتبدى هذا في تحديد القوى الفاعلة في نهوضنا الحديث وأسس هذا النهوض ومقبله. وها هنا أمران:

٣ - ١: يعرف حنفي قيمة الحضارات والأبنية الثقافية القديمة، ويؤكد هذه القيمة في كثير من أنظاره، بيد أنه في تحديده للمرحلة التاريخية يجعلها تبدأ بظهور الإسلام. إن الحضارة العربية الإسلامية ورثت تلك الحضارات والأبنية، وأُست على منجزاتها الباقية في التقنية والابداع الفني والعلمي. ولقد اتسع التاريخ الإسلامي - زمن ازدهاره العباسية - لثمرات التفاعل القديم، ثم اتسع لتفاعل جديد مع عالم مترام أداره حسب هذا القانون، فكان ما كان مما تحفظه واعية التاريخ. ولا تنكر، انظار حنفي كل ذلك، بل تذكره وتؤكد،

غير أنها تضيق التفاعل الحضارى وتقف به عند (الدين)، ثم تجعل الدين مركزا لهذا التفاعل، لتنتهى إلى مستقبل يظهر فيه الدين الإسلامى على ما سواه، وينفرد المسلمون بقيادة العالم. والحق أن هذا التصور يجمد التفاعل، بل يفنيه نفيًا، ذلك لأن جوهر التفاعل أن تجادل الاطراف تجادلا حرا غير مسبق بخطة الغلبة والظهور، لىتهى هذا التجادل إلى مركب جديد مختلف عن صفات كل طرف من أطرافه. وثمة جهة أخرى هامة من جهات القول، ذلك أن جعل (الدين) مركزا للتفاعل، إنما يعطل نضج (المدنى) فى تحديد المرحلة وتأسيس النهضة.

ويعرف حنفى أيضا - وهو المفكر والدارس الموسوعى - ما عليه العالم من تناقضات وصراعات تعكس تكوينات تاريخية وبشرية جمعة، وهو يؤكد فى انظاره ذلك ويبسط القول فيه بسطا، بيد أنه - عند تحديد المرحلة التاريخية التى تحياها أمتنا - يميل بقوة إلى أنها مرحلة التحرر من الغرب ومواجهته لتصفية هييمته على ثرواتنا ومقداراتنا الحضارية والثقافية. ويثبت هذا التصور لحظة من لحظات التاريخ، كانت حركة التحرر الوطنى طرفا وكان الغرب الاستعمارى طرفا ثانيا ولكن تاريخ عصرنا هذا يشهد عملية تاريخية عظمى؛ يتهى الاستقطاب وتعدد مراكز القوة وتبدى السعى دأبا إلى المحاورة الحضارية والالحاح على المشترك الإنسانى فى الثقافات والحضارات. غير أن تصور حنفى يضيق حدود هذه العملية التاريخية العظمى، بل يعود بها إلى لحظة سلفت، فيجعل من هذا العالم طرفين متواجهين: العالم الإسلامى من ناحية، والغرب من ناحية ثانية. يضيق مجال العملية التاريخية، ثم يتسلل إليه (الدين)، فيضطرب التفاعل اضطرابا شديدا وتختل موازينه وعلاقاته. والشأن فى مستقبل البشرية، إنما ينهض على المحاورة التاريخية بين الحضارات والثقافات، والسعى إلى مركب جديد معبر عن المشترك الحضارى الثقافى، بل عن حضارة جديدة تغلب فيها عوامل الوحدة على عناصر الصراع.

٣ - ٢: يعتمد حسن حنفى - فى انظاره السياسية التى وقفنا عندها فى مقامنا هذا - بالقوى والتيارات والاتجاهات والمدارس الفاعلة فى واقعنا الراهن، منذ فجر النهوض أوائل القرن الماضى إلى أواخر هذا القرن العشرين. بل إنه يشهد أنه قد تخرج - وطنيا وسياسيا - فى المدرسة المصرية الحديثة بكل تياراتها، بل إنه يرضى لنفسه أن يوصف بأنه: إسلامى اشتراكى قومى. تبدى هذه السعة فى فكره وعمله جميعا. وإنه للداعية إلى العمل المشترك وإلى برامج الحد الأدنى التى تتفق عليها القوى والتيارات الأساسية.

غير أنه يقيم امتقاطا ثنائيا بين تيار واحد هو التيار الإسلامى من ناحية وكافة التيارات الأخرى التى يجعلها فى تيار عام يسميه التيار التحديثى من ناحية ثانية. ويرحب بأن يعمل الجميع العمل العام المؤسس للنهوض والتقدم، بيد أنه يرى أن ما يسميه التيار التحديثى منقول من الغرب ومزروع فى تربتنا الوطنية، وتم هذا الأمر فى غياب التيار الإسلامى الثورى. ويرى أن التيار الإسلامى الثورى بدأ منذ عقود، وأن قوته تتنامى، وأنه يمثل (جوهر) تاريخ الأمة، ثم إنه يمثل مستقبلها. ونرى ها هنا أن حسن حنفى إذا طابق بين هذا التيار والدين الإسلامى فإن هذه المطابقة - تاريخيا - ليست بشئ، وإذا هو لم يطابق - وهو لا يطابق بالفعل فى كثير من الأحيان - فإنه يجعل هذا التيار واحدا من تيارات ثقافية سياسية متعددة، يسرى عليه ما يسرى على سواه من قوانين الدفع التاريخى والاجتماعى. وفى هذه الحالة الثانية - عدم المطابقة - فإن القول بأن الأمر سينتهى إلى صدارة هذا التيار وقيادته، لا يستقيم، لأن التفاعل بين القوى الفاعلة فى الواقع، إنما هو صائر إلى خلق قوى جديدة لا يعرفها الواقع الراهن.

لقد رشح تاريخنا الحديث أربع قوى أساسية، من حيث الأصول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهى: الليبرالية والاشتراكية والسلفية والقومية. ولا مخرج من الأزمة التاريخية الراهنة إلا باتفاق هذه القوى على برنامج إصلاحى شامل. ولا قيام لهذا البرنامج إلا بروح توحيدى صادق. ونهوض هذه القوى بهذا البرنامج، يعلو بالاتفاق، إلى التفاعل، وينتهى بالتفاعل إلى ميلاد قوى جديدة، تحدد مستقبل البلاد، وتصنعه.

الجاهلية لله

حوار مع الدكتور حسن حنفي

د. عصمت سيف الدولة (*)

(١)

تمهيد

تفضل الأستاذ الدكتور حسن حنفي فأهداني موسوعته المنشورة تحت عنوان «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» من ثمانية أجزاء كل منها يحمل عنوانا خاصا:

١ - الدين والثقافة الوطنية. ٢ - الدين والتحرر الثقافي.

٣ - الدين والنضال الوطني. ٤ - الدين والتنمية القومية.

٥ - الحركات الدينية المعاصرة. ٦ - الأصولية الإسلامية.

٧ - اليمين واليسار في الفكر الديني. ٨ - اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية.

ويتضمن كل جزء منها تحت عنوانه الخاص عناوين فرعية عديدة لمقولات أنشئت في أوقات متفرقة عن موضوعات متفرقة تجاوز بعضها عناصر العنوان العام: الدين. الثورة. في مصر. ١٩٥٢ - ١٩٨١ جميعا. أنها ليست موسوعة، وليست كتابا، ولا عدة كتب، انها حديقة غلباء غناء كما وصفتها له حين شكرته عليها. مصحوبة برسالة رقيقة تقول نصا: «عزيزي د. عصمت - تحية طيبة وبعد، فأهديك الدين والثورة في مصر (ثمانية

(*) مفكر عربي قومي.

أجزاء) وتسرنى قراءتك لها. وأعطيك نسخة من دراستى عن القومية والإسلام عند ميشيل عفلق، الرجاء تصويرها وإعادة الأصل. حبذا لو أعطيتنى بعض مؤلفاتك القومية حتى أقرؤها وأكتب عنها هدية منى لك في عيد ميلادك السبعين. مع خالص التحية».

سبعون عاما انقضت فهل بقى من العمر ما يكفى فيوفى بما تستحقه موسوعة الأستاذ الدكتور الفيلسوف الداعية الكبير؟ أرجو ولكنى أشك. سأقرأ على مهل واجتنب الإجهاد بحكم وهن الشيخوخة ونصائح الأطباء. شرعت فى قراءة الجزء الأول من الموسوعة. فى قمة الصفحة الأولى المواجهة للغلاف حاملة العنوان قرأت إهداءً داخليا يقول: «إلى الأخ عصمت سيف الدولة من أجل حوار وطنى وبرنامج عمل موحد يقبل الأمة من عثرتها ١٠/٥ /١٩٩٤». فاعتدلت نشيظا بعد أن كنت مسترخيا. فهذا هو الذى يثيرنى ويعيدنى إلى فترة الشباب. الحوار.

إنها إذن دعوة إلى الحوار. ومن الدعوة؟ من الدكتور حسن حنفى الذى تمتيت دائما أن أحاوره.

ليك أستاذنا الكبير. ولكن فيم الحوار؟ لابد من انتقاء الموضوع. والانتقاء صعب فى موسوعة فيها حوار، وفيها دعوات إلى الحوار، وفيها ما يغرى بالحوار، بل وفيها ما يستفز إلى الحوار، وما يثيره، وما ينعشه، وما يحبطه. مع الاصرار انتهيت إلى ما قدمه الدكتور حسن حنفى بأنه موضوع الحوار فشكرت ولييت.

(٢)

الحوار

قال الدكتور حسن حنفى فى الجزء الثامن من موسوعته «الدين والثورة» (صفحة ١٣٥ وما بعدها):

«الحوار الذى تدعو إليه اليوم هو تجاوز لما حدث فى الماضى من فعل ورد فعل...» وبداية صفحة جديدة للحرية الوطنية المصرية بجناحيها العلمانى والدينى، ليس من «منطق العقل والسماح بناء على سماحة الإسلام ورفضه للعنف من أجل شراء النعم والدخول فى

مسامحات، وتقديس التنازلات، والتلويح بالمناصب والقيادات، كما حدث في أوائل السبعينات بل لوضع كل فريق أمام التحديات المصيرية لجيلنا والتي تتمثل في الآتي:

١- شرعية السلطة، ومصدر الحكم. فمن منا يرفض الحاكمية لله سواء بنص القرآن أم بمقتضيات الإيمان؟ من منا يرضى بحاكمية البشر كما عاشرها جيلنا سواء في نظمنا قبل ١٩٥٢ أم بعدها؟ من منا يرضى بحكم الملوك الوراثي أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر والقبائل أو بحكم العسكر والجند؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والطفيان؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا يرضى بالانظمة الحاكمة التي تثير فينا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ إن فشل الأيديولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من ليبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضا لحاكمية البشر، مطالبين بحاكمية أعلى ولا يجدونها إلا في حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشري واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة، والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهب شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء.

٢- ولكن ماذا تعنى الحاكمية لله؟ وماذا يعنى حكم الشريعة؟ كيف يمكن إعطاء المبدأ العام الشامل مضمونا تاريخيا في الزمان والمكان؟ هل يعنى حكم الائمة؟ هل يعنى تطبيق قانون العقوبات والبداية بالحدود والكفارات؟ وهل يمكن مطالبة الناس بواجباتهم قبل اعطائهم حقوقهم؟ ان ما نخشاه هو أن تقع الحركة الإسلامية في عدة منزلقات منها القضاء على حاكمية البشر من أجل إحلال حاكمية الله بدلا منها دون تطوير حاكمية البشر وجعلها أقرب إلى حاكمية الله، حكم إحلال الحرية والقانون والمساواة وليس حكم الاهواء والمصالح والافراد والعشائر. ان الله لا يحكم بذاته ولكنه يحكم من خلال الشريعة. والشريعة تقوم على رعاية مصالح الناس. والإمامة تنفيذية خالصة تأتى بالبيعة، وتحكم بالشورى. ومن ثم كانت الحاكمية دفاعا عن مصالح الناس فيما تعم به البلوى. وكانت السلطة اختبارا من الأمة. إن ما نخشاه أيضا على الحركة الإسلامية أن تنزل في مطب الصولان والجولان في قانون الأحوال الشخصية وكان الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا في حجرات النوم وليس في المجتمع العريض، وكان مشكلتنا فقط هو الطلاق وتعدد الزوجات والحضانة وملكية الشقة والنفقة. . . وكان قضيتنا هو الزى الإسلامي، ومظاهر الخلاعة،

وملاهى الهرم، وبيع الخمور. وتكون مهمة الحركة الإسلامية الدفاع عن رجم الزانى، وقطع يد السارق، وصلب قاطع الطريق، وتطبيق الحرابة دون أن تبين للناس ان الشريعة الإسلامية أساسا إعطاء حقوق الناس، ونظاما اجتماعيا يقوم على المساواة، ونظاما سياسيا يقوم على الحرية، وأن سارق الملايين وناهب ثروات الشعوب هو أولى بتطبيق الحد من سارق الرغيف وكوز الذرة، وأن مظاهر الفساد الأخلاقي أقل بكثير من مظاهر الفساد الاجتماعى والسياسى، وأن قطع الأفراد الطريق أقل خطورة من نهب الشركات المتعددة الجنسيات ثروات الشعوب، وأن القصد من تطبيق الشريعة الإسلامية ليس إخافة البسطاء أو الحد من حركة التغيير الاجتماعى أو الدفاع عن النظام القسائم أو إيهام الناس بالإيمان نفاقا وتسترا على الأوضاع المخالفة للشرع.

٣ - إنما الحاكمية لله، وتطبيق الشريعة الإسلامية يعنىان بالنسبة لنا مواجهة التحديات المعاصرة لعصرنا وهى أربعة: الأولى تحرير الأرض. ففلسطين ولبنان محتلة، وبسببها قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمنا العربى والإسلامى قواعد عسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، وفرض شرعى على أى حاكم. فالله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها، والرب رب السموات والأرض، وليس رب السموات وحدها. ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق﴾. (٢٢ - ٣٩)، ﴿ومالنا لا نقاتل فى سبيل الله وقد أُخرجنا من ديارنا﴾ (٢: ٢٤٦)، ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾ (٢: ٢١٦)، ﴿يا أيها النبى حرض المؤمنين على القتال﴾ (٨: ٦٥)، وعشرات الآيات التى تجعل قتال الأعداء واجبا شرعيا، والجهاد فى سبيل الله فرضا دينيا. ولا عجب أن تخرج من بيننا «جماعة الجهاد» لمحاربة أعداء الأمة، وقد يكون أعداؤنا فى الداخل أكثر ضراوة علينا من أعدائنا فى الخارج، فكلهما اعتداء علينا واحتلال، احتلال حريتنا واحتلال لأرضنا.

٤ - والثانية توزيع الثروة، فنحن أمة يضرب بها المثل فى الغنى والفقر، فى البطر والبؤس، فى البطنة وسوء التغذية، فى الترف والحرمان، يستهلك فيها أقل من ٥% ما يزيد على ثلثى الإنتاج القومى، فيها أقلية تسيطر على كل شىء، وأغلبية محرومة من كل شىء، فيها الإثراء السريع عن طريق الاستيراد والتصدير، والعمولات والرشاوى، وتمثيل الشركات الأجنبية، والاتجار بأقوات الشعب أمام جماهير مطحونة بالغلاء وقلة الموارد

والحيلة. وهذا وضع غير شرعى معارض لحاكمية الله التى جعلت العمل وحده مصدر القيمة بدليل الربا، وجعلت الملكية لله وحده، وأن الإنسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير والا تدخل الدولة. فالإمام له حق المصادرة والتأميم لصالح الجماعة حماية لها من استغلال الأفراد. موارد الدولة ملك للأمة من زراعة (الماء والكلأ) وصناعة (النار) ومعادن (الملح). والركاز ملك للأمة فى عرف الفقهاء، عرف القدماء منه الذهب والفضة والحديد والنحاس، وعرفنا نحن النفط. لا يجوز اكتناز الاموال فى أيدى القلة ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾ (٥٩ : ٧) ولا يجوز أن تظهر فوارق بين الطبقات، فالمال يدور فى المجتمع، وليس كصدقة بل كحق «والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم (٧٠ : ٧٤) وفى المال حق غير الزكاة.

٥ - والثالثة حريات الناس، وحقهم فى الاجتهاد، والجهر بالرأى، وقول الحق فى وجه الحاكم الظالم، والشهادة على العصر، إذ لا تعنى الشهادة تمتمة الشفتين بل رؤية الواقع، والشهادة عليه، وربما الاستشهاد فى سبيله، ومراجعة السلطان، وتبصيره بالحق، والنصح له، والقيام بوظيفة الحسبة أى الرقابة على أجهزة الدولة وتحويل الأرصدة، وسرقة المال العام، وحرق المخازن. وهذا يعنى إعطاء «لماذا استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» مضمونها العصرى برفض جميع القوانين المقيدة للحريات مثل قوانين الاشتباه والعيب والطوارئ.

٦ - رابعا، تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله الذى يدافع عن الحاكمية بهذا المضمون العصرى كما تتطلبه مصالح الأمة وكما يعيشه جيلنا حتى لا نوكل أمورنا لغيرنا، ولا نلقى يتبعاتنا على الحكام، ولا نستجدى العون من الأعداء، ونستغيث بالأصدقاء، وتحويل هذا التشرذم والتفكك والتشتت فى الأمة الواحدة إلى وحدة واحدة تحمى استقلال المنطقة وتحافظ على هويتها وحياها بين المعسكرين المتناطحين علينا. «أرياب متفرقون خير أم الله الواحد القهار» (١٢ : ٣٩)، «ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون» (٢٣ : ٥٢).

هذه قضايا العصر، وهذا هو التحدى الحقيقى، فهل نحن مختلفون؟

(١)

لما بعد

لسنا متفقين ولسنا متخلفين ولسنا بين بين، لما بعد... لأننا، يا أستاذنا، لم نفهم دلالة أكثر ما قيل على وجه التحديد، ربما ليعيب فينا أن كان ما قيل ذا دلالة قابلة للفهم، وربما مفترقين في إدراك دلالات كلمات لفتنا الواحدة بحكم اختلاف ثقافتينا في استخدام الكلمات. أنت فيلسوف وأستاذ فلسفة وصاحب رسالة فيسهل عليك استخدام الكلمات العامة المجردة المشالية وأسهل منه عليك إدراك دلالاتها لأن دلالات الكلمات مستمدة عندك من الأفكار التي تعبر عنها قبل أن تصبح كلمات. وهذا شأن الفلاسفة أو كثير منهم ممن تعرفهم خيرا مني مثل باركلي ونيستشه وهيغل وبرادلي... حتى ادموند هوسرل. أما نحن، ولا حيلة لنا في هذا، فعلى مدى أكثر من نصف قرن نتعامل مع لغة القانون شديدة الواقعية، ولقد ألفناها حتى لا نكاد ندرك دلالة كلمة لا تمت بصللة قريبة إلى أسرتها. دعني اضرب لك مثلا من «القتل». القتل هو إزهاق روح إنسان. هذا يكفي دلالة على ما حدث في غير لغة القانون. أما في لغته فهو قد يكون جريمة وقد لا يكون. فتسوالى الأسئلة في جزئيات لا يهتم أحد بها إلا إذا كان من رجال القانون: من القاتل؟ من القتيل؟ من الفاعل ومن الشريك؟ هل كان فعل القتل متعمدا أو خطأ؟ وإن كان متعمدا فهل كان مع سبق الإصرار أو لم يكن؟ وإن كان مع سبق الإصرار فهل كان مصحوبا بالترصد أو لم يكن؟ وإن كان خطأ غير متعمد فهل الخطأ فيه مخالفة القانون واللوائح أو كان رعونة وعدم احتياط؟ وإن كان الخطأ رعونة وعدم احتياط فهل أسهم القتيل في وقوع القتل؟ وهل كان القتل اعتداء أو دفاعا؟ كل هذا يا سيدي ليعرف القاضى معرفة اليقين - وليس الترجيح - هل يطبق المادة ٢٣٠ أو المادة ٢٣٤ أو المادة ٢٣٥ أو المادة ٢٣٦ أو المادة ٢٣٨ أو المادة ٢٤٥ من قانون العقوبات. كلها خاصة بواقعة القتل الثابتة عينا بدليل الجثة. المادة الأولى تعاقب القاتل بالإعدام. ثم تتدرج العقوبات نزولا حتى تصل إلى المادة ٢٣٦ فتكون العقوبة الحبس ستة أشهر أو غرامة مالية. أما المادة ٢٤٥ فلا تعاقب القاتل مع أنه قتل باعترافه. وأمام المحكمة يدور «حوار» هادئ أو صاخب بين النيابة والدفاع، لا حول القتل كفعل ولكن حول جزئيات ظروف «وقوع» فعل القتل.

وحين يقضى إنسان أكثر من نصف قرن فى موقع القضاء أو النيابة أو المحاماة يصبح ذهنه - كما يقال - قانونيا فلا يقبل فكره مجردة ولا يرفضها إلا بعد أن يعرف علاقتها بالواقع العيى ويحققها وهو تعبير قانونى يعنى اختيار صحة الأثر وصحة نسبه إلى المؤثر».

ولقد قضيت أكثر من نصف قرن أدرس القانون وأمارسه بدون انقطاع حتى أصبحت واقعى المنهج . رحلة المعرفة تبدأ عندى من الواقع العيى إلى الفكر لأعود به إلى الواقع وهكذا دواليك فى حركة جدلية غايتها تطوير الواقع .

مثلا...

١- فى الفقرة الأولى التى نقلناها عنك تقول «إن أحد التحديات المصيرية لجيلنا هى شرعية السلطة ومصدر الحكم» وينتظر الآن جيلنا معرفة ماذا تعنيه شرعية السلطة ومصدر الحكم فلا يطيل الدكتور حسن حنفى انتظارنا ويجيب بطريقته : «من منا يرضى بحكم الملوك الوراثى أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر أو القبائل أو بحكم العسكر والجنود؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والظغيان؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا من يرضى بالأنظمة الحاكمة التى تثير فىنا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ لا . منا يرضى بحكم الملوك الوراثى ، وبحكم الطبقات وبحكم العسكر والظغاء ، منا المتسلطون ، ومنا القاهرون ، منا ، ومنا يا دكتور حنفى الراضون بالاستسلام للعدو والمتحالفون مع الاستعمار . وكل القائمين على أنظمة الحكم منا . إذن فنحن نأخذها على أنها صيغة مبالغة خطائية . لا بأس . وننتظر مرة أخرى الجواب الإيجابى . ماذا تعنى شرعية السلطة ومصدر الحكم فى الواقع . لا جواب مباشر . هناك جواب غير مباشر . يقول الدكتور حسن حنفى :

«إن فشل الأيدولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من ليبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضا لحاكمية البشر مطالبين بحاكمية أعلى لا يجدونها إلا فى حاكمية الله . ولو كان هناك نظام بشرى واحد قادر على تحرير الأرض ، وتوزيع الثروة والدفاع عن حريات الشعوب ، وتجنيد الجماهير ، وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهب شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء» .

لماذا الشباب، دون الرجال والشيخوخة. ولماذا وجدان الشباب وإيمان البسطاء؟ وما هو الوجدان وكيف ومتى وأين انتهب؟. هذه أسئلة لحوجة ولكنها هامشية ندعها معلقة حتى لا نعوق الحوار في الموضوع. والموضوع هو أن الدكتور حسن حنفى يرفض حاكمية البشر ويستبدل بها حاكمية الله.

فليكن. ولكن ماذا يعنى تعبير «الحاكمية لله».

سيكون هذا موضوع حوارنا مع الدكتور حسن حنفى. وموضوع «الحاكمية لله». هو إبداع فكرى أصيل متميز انفرد به الدكتور حسن حنفى، يحتل عندى المرتبة الأولى بين إبداعاته الكثير. ربما لأنه اقتحم به بجزأة الفارس مقولة «الحاكمية لله» فبدد أو حاول أن يبدد طبقات كثيفة من الضباب الفكرى الذى أحاط بتلك المقولة، ولم يزل، ودفع عشرات من الشباب أرواحهم فى معاركها. ومازالت علما مرفوعا على معارك ضارية فى كثير من الدول العربية. ولما كان الدكتور حسن حنفى قد عرض لنشأة هذه المقولة عند من قال إنه صاحبها الأول أبو الأعلى المودودى، ثم تنبأها الدكتور حسن حنفى فأعطاهها مضمونا متميزا وابقاها عنوانا فإنى انتهاز فرصة الحوار مع الدكتور حسن حنفى لأردد حرفيا ما أورده الدكتور ترجمة عن أبى الأعلى المودودى، لأنى أريد فى النهاية أن أسأل الدكتور حنفى، وربما أجيب عن السؤال: لماذا يستعملها عنوانا لبعض إبداعاته الفكرى؟ ولماذا احتفى بها فى كتاباته؟، وما هى «الوظيفة» التى تؤديها هذه الكلمة فى سياق مذهبه الفكرى؟

الحاكمية لله

عرض الدكتور حسن حنفى فى الجزء الخامس من موسوعته الدين والثورة «صفحة ١٢٤ وما بعدها»: قال مشيرا إلى مصادره من كتابات المودودى ما نقتطف منه:

الحاكمية لله:

- تعطى الحاكمية لله تصورا مركزيا للعالم. فالله قمة الكون خلقه ويحكمه ويسيطر عليه. الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف فى شئونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشرى كافة شئ من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال فى حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه ولا تتأتى هذه المخالفة بوجه صحيح إلا من

جهتين. أما أن يكون ذلك الخليفة من الله. أو رجلاً يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه (صفحة ١٢٥).

فالحاكم الحقيقي في الإسلام إنما هو الله وحده. فإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية وبحثت عن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإسلامي في الأرض تبين لك أنه لا يكون موقفهم إلا كموقف النواب عن الحاكم الحقيقي فهذا موقف أولى الأمر في الإسلام بعينه (صفحة ١٢٦).

«إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة. فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه. والنظام السياسي لا بد وأن يكون تابعاً للحاكم الأعلى. ومهمة الخليفة تطبيق قانون الحاكم الأعلى في كل شيء، وإدارة النظام السياسي طبقاً لأحكامه (صفحة ١٢٧).

«وقد بين القرآن طاعة الإنسان لله وللرسول ولأولى الأمر. كما نص على الحاكمية في «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون». ويصفهم الله مرة أخرى بالظالمين، ومرة ثالثة بالفاسقين. وليس صحيحاً أنها آيات خاصة نزلت في أهل الكتاب في مناسبات خاصة بل هي أحكام عامة تتجاوز أسباب النزول وتطبق على كل أمة بالنسبة لكتابتها في كل زمان ومكان (صفحة ١٢٧).

نكتفي بهذا عرضاً من أقوال أبي الأعلى المودودي، كما نقلها الدكتور حسن حنفي من مصادرها لأن الباقي يطول، ولأن الدكتور حسن حنفي قد بدأ نقده للمودودي بعد آخر كلمة نقلناها فقال في جملة قاطعة الدلالة نصها «وتضمن الحاكمية رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» واستطرد في صفحات متتالية بنقد أبا الأعلى المودودي ويحملة مسئولية، ولو أدبية، عما لا يرضى الدكتور من وقائع تاريخية قديمة وأحداث تاريخية قريبة ومعاصرة. وهو نقد قائم جله إن لم يكن كله على أن «الحاكمية لله» التي نسبها إلى أبو الأعلى المودودي ترفض «حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» التي نسبها إلى «الحاكمية لله»، وكلاهما لا تصح نسبته لاختطأ هينه.

أما عن «الحاكمية لله» فهو تعبير لم يستعمله أبو الأعلى المودودي في كتاباته أصلاً. كان يستعمل كلمة "Sovereignty" التي تعني «السيادة المطلقة». وقد كان أبو الأعلى المودودي يجتهد ويكتب باللغة الانجليزية أو الأوروبية والهند تحت «السيادة» البريطانية

بينما كان التاريخ السياسى والفكرى فى إنجلترا والقارة الأوروبية ما يزال يحمل آثار الصراع الطويل حول لمن السيادة: الملك، أم البرلمان، أم الشعب أم الأمة أم الدولة أم - حديثا المجتمع الدولى - ولا يزال الصراع الفقهى مستمرا خاصة فى نطاق القانون الدولى. لماذا؟ لأن «السيادة» لا تعنى فقط الحصانة من المسؤولية وهو وضع سلبى، ولكن تعنى أيضا إطلاق الإرادة بدون قيد وهو وضع إيجابى. أو كما يقول الفقهاء الألمان «الاختصاص بالاختصاص» أى أن صاحب السيادة يحدد وحده حدود تلك السيادة ومضمونها فيزيد فيها أو ينقص منها بإرادته المفردة. وهنا يوشى «إطلاقها بامسأها الدينى حين اختص بها البابوات الذين باشرؤا السلطة نيابة عن الله، سبحانه وتعالى. وأدى الصراع المرير بين البابوات والملوك، خاصة ملوك فرنسا، على السيادة: مضمونها وحدودها، إلى أن تجرد منها البابوات وانتقلت إلى الملوك كما كانت سيادة مطلقة وساند هذا الانتقال أو دافع عنه جمهوره الفقهاء وعلى رأسهم جان بودان الذى قال: «صاحب السيادة الذى يشرع القانون لا يتقيد بها» (١٥٧٦) . . . نلاحظ هنا أن بودان وأمثاله كانوا يدافعون لا عن حق الملك فى السيادة، ولكن - أيضا - عن إطلاق إرادته من كل قيد ولو قيد القانون. ثم انتقلت السيادة فى القرن السابع عشر إلى البرلمان فى إنجلترا تحت تأثير النهوض القوى للبورجوازية ضد استبداد الملوك تحت تأثير جون لوك، وفى فرنسا تحت تأثير جان جاك روسو الذى حاول نقل السيادة إلى الشعب بدلا من الملك. وبتأثيره، ولكن ليس إلى المدى الذى أراده، نص دستور الثورة الفرنسية الصادر عام ١٧٩١ على أن «السيادة واحدة وهى للأمة . . . ليس لأى مجموعة من الناس أو أى فرد أن يدعى السيادة لنفسه». فنلاحظ أن الشعب كأفراد وجماعات قد جرد من السيادة، واستندت إلى الأمة لأن الأولين كانوا أشخاصا طبيعيين ذوى إرادة، أما الأمة فكانت «حيثا» شخصا اعتباريا أى غير حقيقى لا يستطيع أن يمارس السيادة إلا من خلال أشخاص طبيعيين يعبرون عن إرادته مع أنه هو ذاته شخص اعتبارى لا إرادة له.

وهكذا انتهى الصراع بين البشر حول لمن السيادة إلى نفيها عن أحد من البشر.

وهكذا كان يفهمها أبو الأعلى المودودى ويحببها عن أية سلطة فى الدنيا. متأثرا فى ذلك، كما نعتقد، بأن إنجلترا كانت تحكم الهند باسم «سيادة» التاج البريطانى الذى لم تكن له السيادة فى إنجلترا ذاتها. وكانت تصدر التشريعات فى الهند باسم سيادته ومنها ما

يسمى الشريعة الإسلامية وما يغضب أى مسلم (قامت ثورة سنة ١٨٥٧ فى شمال الهند حين وصل استهتار الانجليز بشعور المسلمين الزامهم باستعمال شحوم الخنازير).

يبين كل هذا من مواصفات الدولة الإسلامية كما بشر بها أبو الأعلى المودودى فهى:
١- دولة عقائدية. دينها الإسلام.

٢- قائمة على دستور.

٣- مصادره: (أ) القرآن. (ب) السنة. (ج) إجماع الخلفاء الراشدين (د) مبادئ أئمة المذاهب الفقهية.

ثم يستطرد فى كتابه «المبادئ الأولية للدولة الإسلامية» فيتحدث باستفاضة عن «المشكلات الأساسية فى الأفكار السياسية الدستورية». ويقول «سأقصر حديثى على النقاط التسع الأساسية فى الدستور الإسلامى». ويعددّها:
١ - لمن السيادة.

٢ - ما وظائف الدولة الإسلامية ومدى سلطتها على رعاياها.

٣ - ما وظائف سلطات الدولة المختلفة: السلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، والسلطة التشريعية وما هى حقوق وواجبات كل منها وعلاقتها معها.

٤ - ما الهدف الحقيقى للدولة، ما غايتها، وأساس عموم سلطتها.

٥ - كيف تتشكل حكومة هذه الدولة.

٦ - ما مؤهلات الأشخاص الذين يجوز انتخابهم لإدارة هذه الدولة.

٧ - ما شروط اكتساب جنسية الدولة وحالات سقوطها.

٨ - ما الحقوق الأساسية للمواطنين.

٩ - ما التزامات الدولة الأساسية قبل المواطنين.

هذه، بحكم الضرورة، مجرد عناوين لشروح أوردتها المودودى تحت كل عنوان فى كتابه القيم. ونحن نعرف الآن الجواب على السؤال الأول: لمن السيادة، أنه على وجه التحديد «لِـهِ لا لِمِ فرد أو مجموعة من الناس أن يدعى السيادة لنفسه أو يمارسها؟». «السيادة لله وحده». فهل يعترض الدكتور حسن حنفى؟

ثم نعرف أن لا بد للدولة الإسلامية من دستور: وأن في الدولة سلطات منفصلة: التنفيذية والتشريعية والقضائية وأن وظيفة الدولة إقامة العدل بين البشر، وأن لا بد للدولة الإسلامية من رئيس منتخب، وأن تضم إليه هيئة استشارية منتخبة، وأن جنسية الدولة الإسلامية مفتوحة للمسلمين والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بدون تفرقة (الذميون) وأن حقوق المواطنين في الدولة الإسلامية هي حماية الحياة والملكية والشرف، والحرية الشخصية وحرية الرأي، وتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة لكل المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم.

فهل ثمة اعتراض من الدكتور حسن حنفي؟

أبداً...

إن جوهر ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفي في جل كتاباته «دولة» بالمعنى الحديث «للدولة» ذات دستور ورئاسة ومجلس شورى من البشر، وسلطة تشريعية من البشر، وسلطة قضائية من البشر، وسلطة تنفيذية من البشر، وهي سلطات منفصلة سماناً للعدالة، وقوة عسكرية تدافع عن الأرض، وتوزع الثروات حتى لا يجوع أحد رعايانا، رتقيم العدل الاجتماعي، وتبني وتحمي حرية البشر فيها وخاصة حرية الجهر بالرأي، تم تكوين حزب الله الذي يدافع عن الدولة بهذا المفهوم العصري.. وهي ذات دولة أبي الأعلى المودودي مع استثناء تفصيلات اجتهادية غير ذات خطر.. فلا تستحوذ القليل أنها ليست حاكمية البشر لأن المسلمين من البشر بدون خلاف.

ولكن الدكتور حسن حنفي تجاوز حدود دولة المودودي حين قال إن الحاكمية عنده ليست البدء بالحدود والكفارات ولا مطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم، ولا الصولان والجولان في قانون الأحوال الشخصية وما يدور في حجرات النوم ولا الطلاق ولا تعدد الزوجات، ولا الحضانة وملكية الشقة والنفقة ولا يرى الإسلامى مظاهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمور ولا رجم الزانى وقطع يد السارق وصلب فاطع الطريق وتطبيق الحراية. قال هذا وهو يعنى حاكمية الله أو حكم الشريعة

وأحكام الله الآمرة، الناهية، المبيحة، المحللة، المحرمة، واردة نصوصاً في كتاب. «كتاب المسلمين الذين يخاطبهم الدكتور حسن حنفي بما يكتب». هذا الكتاب هو «القرآن» الذى أبلغنا من عند الله، نحن البشر، الحدود والكفارات وواجباتنا وحقوقنا في

شرائع الأحوال الشخصية بما فيها «مايدور في حجرات النوم» والطلاق وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزنى الإسلامى ومظاهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمر ورجم الزانى وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحراة... الخ. وقال لنا فى كتابه ﴿ذلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ (٢: ٢٢٩) ونحن نخشى على الدكتور حسن حنفى أن يفهم من كلامه أن التفريق بين الحلال والحرام شرعا يمكن أن يؤجل أو يؤقف أو يهمل فى دولته إلى أن يتم تكوين حزب الله الذى يدعو إلى تكوينه ويحرر الأرض ويوزع الثروات... الخ.

لا شك فى أن اسم «حزب الله» ذو إغراء بالغ لمن يريد أن ينشئ حزبا فى شعب مسلم أو أغلبه من المسلمين. فقد وصف القرآن الكريم حزب الله بأنهم الغالبون، وأنهم هم المفلحون، كما وصف حزب الشيطان بأنهم الخاسرون. غير أن القرآن لم يصفهم بالفلاح أو بالخسران من فيض رحمته بل جزء على ما فعلوا فى الدنيا. يقول تعالى فى سورة المائدة: ﴿إنمنا وليكم الله ورسوله والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ (٥: ٥٦/٥٥). ويقول عن الآخرين فى سورة المجادلة ﴿استحوز عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ (٥٨: ١٩).

لا يتكون إذن حزب يستحق أن يسمى ابتداء «حزب الله»، حول فكرة دارت فى ذهن أحد الأئمة أو تحت اسم اختاره أحد الدعاة لأنه أكثر جاذبية لدى المسلمين. لا يتكون من «فوق». إنما يكون حزب الله أو حزب الشيطان تبعا لمواقفه وسلوكه وتحالفاته فى الواقع. لذا نخشى أن «حزب الله» الذى اختار الدكتور حسن حنفى اسمه قبل أن يتكون لن يتكون قط ولو «للدفاع عن الحاكمية بذلك المضمون العصرى».

ذلك لأنه بعد أن تهبط الفكرة من فوق وتلتقى بالبشر المسلمين، المرشحين لحزب الدفاع عن الحاكمية بمضمونها العصرى، يجدون أن مضمون الحاكمية التى انضموا إلى الحزب ليدافعوا عنها قد خلى من اهتماماتهم وممارساتهم الواقعية كبشر مسلمين: الحدود «الكليات» والأحوال الشخصية والخمر والزنا والسرقه وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزنى «وما يدور فى حجرات النوم» والطلاق... الخ، تلك المسائل «الشرعية» التى يتعاملون معها وقد يعانون منها فيلتمسون لها حلا فى حياتهم الواقعية.

وأخيراً لماذا يستعمل الدكتور حسن حنفي لفظ «الحاكمية» ويضيفها إلى الله جل جلاله . إن كان أخذها عن المودودي فقد رأينا أن المودودي لم يستعملها في كل كتاباته بل يستعمل لفظ «السيادة» . وإن كان أخذها عن رجل هو معجب به أشد الإعجاب أعنى المرحوم سيد قطب فنرجح أنها ترجمة غير دقيقة للفظ «السيادة» . ذلك لأن «الحاكمية» اشتقاق غريب لغويًا من الفعل حكم، يحكم فهو حاكم وحكم . وهي ذاتها لم ترد في القرآن . ففى كل آيات القرآن التى ورد بها لفظ حكم أو مشتقاته ورد بمعنى الفصل فى أمر مختلف فيه أوضحها دلاله ما جاء فى الآية ٥٧ من سورة الأنعام حيث يقول الله تعالى : ﴿إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ يَقِضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ . أى خير من يقضى بالحق فيما هو مختلف فيه . صدر الآية شاهد بالحق على ما نقول إذ أشار إلى خلاف بين الرسول وبين الكافرين آحالت الآية الفصل فيه (الحكم فيه) إلى الله . تقول : ﴿قل إني على بينة من ربي وكذبتم به . ما عندى ما تستعجلون به أن الحكم لله﴾ . ويفرق القرآن بين حكم الله بذاته والحكم بما أنزل الله . حكم الله بذاته يكون فى الآخرة ومثاله : ﴿فإلله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ (٢: ١١٣) و (٤: ١٤١) . أما فى الحياة الدنيا فالحكم بما أنزل الله من كتب وأرسل من رسل . أوضح آياته دلاله - وهى كثيرة - قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ (٤: ١٠٥) وقولسه ﴿يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم﴾ (٢٣ : ٣) .

وقد ذكر الدكتور حسن حنفي فى هامش صفحة ٢٧٠ من الجزء الخامس أن المرحوم سيد قطب يستند فى قوله بالحاكمية إلى آيات الحاكمية «المشهورة» وأورد نصوصها : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة : ٤٤) . «والم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به . فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم من خلاف ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» (٦١ : ٦٥) . «وإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء : ٩٥) .

وأوضح أن هذه الآيات الكريمة تحيل الحكم فى الخلاف أو المنازعات فى الحياة الدنيا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليحكم فيها بصفته رسولا بما أنزل الله أى القرآن .

تلك إذن منازعات وخلافات بين البشر (قضايا) تصدر فيها أحكام فاصلة ولا تدل أية منها على أن المقصود بالحكم ممارسة أية سلطة تدخل في نطاق الحكم بمفهومه السياسى، أى إدارة شئون الدولة. وبالتالي أبعد من مظنه أنها تعنى على أى وجه «الحاكمية» بدلائها السياسية، إن كانت لها دلالة سياسية.

فلماذا اختار الدكتور حسن حنفى أن يرفع على مذهبه السياسى راية «الحاكمية لله» ومذهبه السياسى فى غنى كامل عن هذه الراهية مضطربة الدلالة لفعل اضطراب الاهواء التى تنوشها. لست أدرى حقا، وإن كنت قد توقفت كثيرا عند «فكرة» أوردها الدكتور حسن حنفى فى موضعين مما قرأت من موسوعته، أى يمكن القول أنها فكرة ثابتة أوردها أولا فى صفحة ٨٧ من الجزء الخامس من الموسوعة كعنوان وخاتمة لبحث طويل عريض عميق بالغ الثراء الفكرى عن تاريخ العالم الإسلامى. العنوان: «فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى»، والخاتمة: «أتى الإسلام فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى فى قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت فى الإصلاح الدينى فى القرن الماضى على يد الافغانى، دورة بعث جديد، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية فتتغير نظمها القائمة. ثم عاد إليها فى صفحتى ١٦ و ١٧ من الجزء الثامن فقال: وان نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر لحدث يعاصر جيلنا ويدفعنا إلى التفكير فى التاريخ، فى الماضى والحاضر والمستقبل... وقد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقا لحديث المجددين: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

لو كان هذا الحديث صحيحا لقلنا إن الدكتور حسن حنفى يحمل فكرة ثابتة؛ إنه المؤهل ليجدد لأمة المسلمين دينها بمناسبة بداية القرن الخامس عشر، ولاستحق الدكتور حسن حنفى أن يكون من المرشحين لهذا الدور التاريخى، لأنه مجدد فعلا وقد بذل ويذل جهدا غير مسبوق فى تأهيل نفسه لهذا الدور بالذات.

ولكن المسلم البسيط، من أمثالنا، يجزع ويستنكر، نسبة هذا النص المسمى حديثا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لسبب بسيط هو أنه يخالف ويناقض ثمان وأربعين آية من آيات القرآن تنفى كلها، بصيغ شتى، علم الرسول بالغيب. والغيب هو المحجوب عن الإدراك، فما بالنا بالرسول الصادق الأمين ينهى فى أوائل القرن الهجرى الأول بأن

الله سيعث دوريا في سنوات مقبلة يفصل بين كل منها قرن من الزمان على وجه التحديد من يجدد للأمة الإسلامية دينها. كيف ينسب إلى الرسول أنه أنبأ بالغيب، وهو الذي أبلغنا قول الله تعالى في كتابه: ﴿وما كان الله ليطالعكم على الغيب﴾ (٣: ١٧٩) وقوله «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (٦: ٥٩) وقوله ﴿لله غيب السموات والأرض﴾ (٧٧: ١٦) وقوله ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾ (٢٧: ٦٥) وقوله: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحدا﴾ (٢٧: ٢٦). وأوحى إلى رسوله أن يبلغ الناس ﴿قل لا أقول لكم عندى خزانة الله ولا أعلم الغيب﴾ (٥٠: ٦) و﴿لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخيرش﴾ (١٨٨: ٧) و﴿قل إنما الغيب لله فانتظروا إنى معكم من المنتظرين﴾ (٢٠: ١٠)... الخ.

فى الموضوع

حين يحتكم الناس إلى القضاء ينقسم ذلك الحوار الذى أشرنا إليه فى البداية إلى قسمين: القسم الأول يسمى «الدفع» وهذه لابد أن تطرح أولا قبل الدخول فى الحوار حول الموضوع الذى يسمى حيث «الدفع». والدفع تتعلق بشكل الدعوى: هل عريضة الدعوى مستوفية البيانات التى نص عليها القانون: أسماء الخصوم وعناوينهم، هل تقدمت فى المواعيد المحددة للالتجاء إلى القضاء، هل الوقائع الواردة بها واضحة، هل الطلبات محددة...؟ إذا لم تستوف عريضة الدعوى تلك البيانات تقضى المحكمة بعدم قبول الدعوى «شكلا» بدون فصل فيما هو مختلف فيه. فإذا صح شكل الدعوى، تتقل المحكمة إلى الموضوع، الذى هو أصل الخلاف، تأثرا بهذا «النظام» طرحنا كل ما طرحنا من قبل باعتبارها دفوعا... ننقل الآن إلى الموضوع وهو أكثر أهمية من الشكل وإن كان الفصل فيه متوقفا على صحة الشكل.

والموضوع الذى نحاوّر الدكتور حسن حنفى فيه هو ما أسماه التحدى الحقيقى وقصره على:

- ١ - تحير الأرض.
- ٢ - الحاكمية لله وهذه حاورناه فى الجانب الشكلى منها وهو شكلى حقا.
- ٣ - توزيع الثروة.
- ٤ - حريات الناس.
- ٥ - تجنيد الجماهير.

ولقد عبر الدكتور حسن حنفى بصدق واقعى وبلاغة مؤثرة عن الأسباب التى تفرض علينا أن تكون تلك «من» اهدافنا فى هذا العصر . وأنه ليسعدنى أن أجد نفسى متفقاً مع الدكتور حسن حنفى جملة فى أن هذا هو التحدى الحقيقى الذى يجب علينا، وعلى كل منا، أن يقبله وبجاهد من أجل تحقيقه مع حفظ الحق - كما يقول القانونيون - فى إضافة تحديات أخرى . وليس هذا الاتفاق غريباً بالرغم من أن لم تتيح لى فرصة حوار سابقة مع صاحب الموسوعة، ذلك لأنه بمجرد أن يقف المتحاورون على أرض مشتركة، ويدور الحوار حول مشكلات الأرض . . وحلولها، تكون فرصة الاتفاق أقوى من فرصة الخلاف . الواقع المحسوس الملموس يبدد أسباب الخلاف . ذلك لأن الحقيقة الموضوعية واحدة . ومن قبل قال ابن الهيثم: كل مذهبين مختلفين اما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد وهو الحقيقة . فإذا تحقق فى البحث وانعم فى النظر، ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف» .

أعتقد أن هذا الاتفاق يخولنى الحق فى أن أستاذنا الدكتور حسن حنفى فى الإسهام معه ببعض الملحوظات والإضافات سعياً وراء مزيد من الكمال .

أولاً: تحرير الأرض

اتفقنا على هدف تحرير الأرض . وأضفت ياستاذنا بموضيحا: «فلسطين ولبنان المحتلة» و«بسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالما العربى والإسلامى قواعد عسكرية أجنبية . تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، وفرض شرعى على أى حاكم، قاله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها . والرب رب السموات والأرض وليس رب السموات وحدها» . ألا ترى معى، وأنا معك، ولو رفقا بالجماهير التى ندعوها، ألا توسع ميدان معركتها لتحرير الأرض حتى لا تياس من الانتصار للفارق «الهائل» بين إمكاناتها وهدفها . لماذا لا نلحق «بالفكرة» بعديها فى الزمان والمكان فنقول مثلاً «الأرض العربية» أو نعدد أقطارها، أو حتى «قطراً واحداً» . . . المهم التحديد . نحن أدري بطبيعة البشر من خالقهم القائل: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (٢: ٢٨٦) ونتجاهل ما لا نهله من قانون السبية الحديدى، القائم على حتمية التكافؤ بين السبب والنتيجة لتحقيق: فلسطين المحتلة ولبنان المحتلة و«بسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالما العربى . . قواعد عسكرية أجنبية . معقول . هذه أرضنا العربية . ما جدوى إضافة

العالم الإسلامي إلا أن تدخل الهدف في ظلام الاستحالة. لأننا حين نقول تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، لابد أن نعرف أية أمة لأننا ندعو جماهيرها. ولو كنا نقصد الأمة العربية فهي محددة مكانا، وبالتالي يكون حشد جماهيرها العربية ممكنا، وتكون حزب منهم ليس مستحيلا. وقد نسب للأمة العربية أن قامت بهذا الدور. أما إذا أضفنا العالم الإسلامي، فنقول - بالضرورة - الأمة الإسلامية. وهى أوسع أرضا بكثير من الأمة العربية، ودولها أكثر عددا بكثير من الدول العربية، وهى جميعا، جميعا يادكتور حنفى، لا تقبل التدخل فى شئونها الداخلية. إليك تجربة شديدة المرارة كالعلقم مع أنها واقعة. لقد هب المسلمون فى أفغانستان يجاهدون لتحرير أرضهم من السيطرة الشيوعية. فانتصر لهم آلاف الشباب العربى وذهبوا إلى أفغانستان وشاركوا فى القتال، وشهد لهم بالبطولة إلى أن انتصر المسلمون وتحررت أرض أفغانستان. ماذا حدث بعد النصر. لم يجد الشباب العربى سببا واحدا لمغادرة أفغانستان أو التعجيل بالمغادرة بعد النصر الذى استشهد فى سبيله ألوف منهم فانتصروا. لم يطل انتصارهم إذ لفتهم «الإخوة فى الله» من الأفغان إلى أن عليهم أن يغادروا أفغانستان وأسموهم «العرب الأفغان». فغادروا أرضا أفغانية إلى أرض عربية أرضهم، مع أنهم جميعا مسلمون. لماذا؟ فى نطاق الأمة الإسلامية المتميزة بوحدة الدين يتوزع المسلمون أما قومية يتميز كل منها بوحدة الأرض. ونحن الآن نتحدث عن تحرير الأرض فلا تعرضنا لمن يسأل أية أرض؟ دعنا نسبق السؤال عن المكان فى الأرض والزمان فى الحركة بأجوبة محددة نهتدى فيها بتجربة فلسطين. ففى عام ١٩٤٨ وجد «الإخوان المسلمون» تحت قيادة الإمام حسن البنا يجاهدون ضد الغزو الصهيونى فى فلسطين ومعهم رفاق سلاح من كل الأرض العربية ولا أحد يذكر من غير العرب. ففطن الإمام الشهيد حسن البنا إلى العلاقة بين المجاهدين العرب تحت راية الإسلام وأرض فلسطين العربية. إنها أرضهم العربية ولو كانوا مقيمين فى أقطار عربية أخرى. فطن إلى أن لابد من عبور «الجزء» للوصول إلى «الكل»، وأن الدفاع عن فلسطين هو المقدمة اللازمة موضوعيا للدفاع عن الوطن العربى. وأن الدفاع عن الوطن العربى مقدمة لازمة موضوعيا للدفاع عن أجزاء الوطن الإسلامى، فأضاف رضى الله عنه إلى قانون جماعة «الاخوان المسلمون» النص الآتى محلدا أهداف الجماعة فى الزمان والمكان: تحرير وادى النيل والبلاد العربية جميعا والوطن الإسلامى بكل أجزائه من كل سلطان أجنبى، ومساعدة الاقليات الإسلامية فى كل مكان، وتأييد الوحدة العربية تأييدا كاملا، والسير إلى الوحدة

الإسلامية. من الوحدة العربية إلى الوحدة الإسلامية. الوحدة العربية أولا. والانطلاق منها كقاعدة إلى الوحدة الإسلامية كما فعلت الأمة العربية من قبل فى نشر الإسلام. ألا ترى أن هذا التحديد، فى الزمان والمكان، أكثر اتساقا، وأصح تطبيقا، لآيات القرآن التى أذنت بالقتال وأوردتها فيما قلت: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾ (٢٢ - ٢٩) و﴿مالنا لا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا﴾. (٢ : ٢٤٦) .. ونضيف قوله سبحانه: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٦٠ : ٨) وقوله: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٦٠ : ٨) وقوله: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذى يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ (٢ : ١٩٠ - ١٩١). وإنى لأرى، ولعلك ترى، على ضوء هذه الآيات البيّنات أن القتال دفاعا عن الأرض ماذون به لأصحاب الأرض إذ الأرض هى ديارهم. وبالتالي فإن تحديد الأرض التى يقاتل أصحابها دفاعا عنها ويخرجون منها من أخرجهم منها، أقرب إلى دلالة الآيات، من الاحتجاج غير المباشّر بأن الله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها.

ثانيا: الحاكمية لله

وهذا حاورنساء فى الجانب الشكلى منها، وهو شكلى حقا أعنى غير متصل بأى موضوع.

ثالثا: توزيع الثروة

هذا موضوع جوهرى بالنسبة إلى أية دعوة موجهة إلى جوهر ما يهم الناس فى حياتهم الواقعية.

ولقد أحسن الدكتور حسن حنفى فى وصف الواقع «فتحن أمة يضرب بها المثل فى الغنى والفقر، فى البطر والبؤس، فى البطنة وسوء التغذية، فى الترف والحرمان... الخ» وهو يعنى أن الثروة موزعة توزيعا غير عادل فىكون العنوان المناسب للدعوة «إعادة توزيع الثروة». كان الدكتور حسن حنفى قد قدم عام ١٩٧٩ ما نشر فى مجلة قضايا عربية، السنة

السادسة، العدد الأول - يناير - أبريل، واعاد نشره فى الجزء السابع من موسوعته وما يستحق أن يقرأ ويحفظ. إنها دراسة فائقة الجدية، عبقرية التحليل، مبهرة، لم يسبقه إليها أحد ممن نعرف دراساتهم تحت عنوان «الاقتصاد الإسلامى» أو معناه. وقد علمنا مما تعلمنا أثناء دراسة عليا متخصصة فى الاقتصاد أن عناصر العلمية الاقتصادية فى أى مجتمع تتكون من:

١ - الطبيعة (الأرض) إذ فيها «مصادر» الإنتاج.

٢ - العمل (جهد الإنسان اليدوى أو الذهنى أو الآلى).

٣ - التبادل أو التوزيع، وأداته الرئيسية النقود أو ما يقوم مقامها مثل المقايضة وتسمى جملة وتفصيلا إذ لا تتوقف وجودا على جهد أى إنسان، أما بالنسبة إلى العمل فهو سبب الإنتاج فلا يملك أى إنسان إلا ناتج عمله. ثم توقفت دراستنا وجهودنا بعد الدراسة دون حل مشكلة التبادل أو الوسيط (المال). بعد أن أصبح «المال» أو الرغبة فى الحصول عليه والاستكثار منه هو الاداة المحركة للنشاط الاقتصادى بعنصره الإنتاج الذى قد ينتجه إلى إنتاج السموم القاتلة، والطبيعة لأن المال المتوقع اكتسابه أصبح هو الذى يقود العمل إلى ذلك الموضوع من الطبيعة الأكثر ربحا فى النهاية. وقد قرأنا من قبل ما نشره الدكتور حسن حنفى عن المال فإذا به يلتقط خيط المشكلة من آخره: «المال» الذى يحتاج إليه الإنسان للحصول على حاجته من السلع أو الخدمات، والذى - شاء أم أبى - يحدد له ما يستطيع أن يحصل عليه حتى لو كان ما يحصل عليه أقل مما هو فى حاجة إليه فيصيح «فقيرا».

بدأ الدكتور حسن فى دراسته العبقرية «بالمال» فى الإسلام فى جزئين. خصص الجزء الأول «لتحليل الصورة» وفيه حصر مواضع ورود لفظ «المال» فى القرآن فإذا هى (٨٦ مرة)، ونبينا إلى أنه ذكر فى القرآن أكثر مما ذكر لفظ النبى (٨٠ مرة) وذكر لفظ الوحى (٧٨ مرة). وقد أراد أن يلفت القارئ إلى أن أحكام المال فى القرآن لا تقل أهمية عن لفظى النبى والوحى. ثم راح بدقة مذهلة يحلل كل لفظه «مال» جاء فى القرآن، لم يترك واحدة، بعد هذا انتقل إلى الجزء الثانى ليحلل المضمون. فإذا به ينتهى، طبقا لآيات قطعية الدلالة، إلى أن للمال وظائف اجتماعية ثم يختتم بحثه العميق بثلاث نتائج تحيط بالنظام الاقتصادى، القانونى، الاجتماعى، فى الإسلام فيقول:

١ - الطريق للارأسمالى للتنمية فى البلاد النامية هو الطريق الذى ينبع من تراثها القديم، ومن وجدانها القومى، ومن قيمها وعاداتها وتقاليدها، وهو فى الغالب التراث

الدينى، ومن ثم وجب إعادة تفسيره على نحو يساعد قضية التنمية ويخدم مصالح الأغلبية.

٢ - المال مال الله وليس ملكا لأحد، ولكن للإنسان حق التصرف وحق الانتفاع وحق الاستثمار، فإذا ما استغل الإنسان الآخر أو اكتنز فإن من حق السلطة الشرعية استرداد الوديعة. لذلك من حق السلطة الشرعية التأميم والمصادرة للمصالح العام. فملكية المال أقرب إلى الجماعية منها إلى الفردية.

٣ - المال حركة اجتماعية بين أفراد الجماعة لا يجوز اكتنازه أو احتكاره أو الاحتفاظ به بل هو مال سائل للاستثمار لمصلحة الجماعة. ومن حق السلطة الشرعية التدخل لمنع تكديس المال أو اختزانه دون استثمار.

شكرا يا دكتور حسن حنفى. إن روح أماننا أبى ذر الغفارى لتباركك.

رابعاً: حريات الناس

«حريات الناس، وحقهم فى الاجتهاد والسجهر بالرأى». لست أريد أن اختلف مع الدكتور حسن حنفى. أريد فقط أن أضع تحت نظره، ليعيد النظر، فيما أصبح «م موضوعة» من إطلاق «الحرية» من أية قيود. إن حرية الرأى أو التعبير هو نقل الفكرة إلى غيرنا بأية وسيلة نقل، من أول الإشارة إلى العبارة المنطوقة، أو المكتوبة، أو الإذاعة... الخ هنا مسألة جوهرية فى إداراك حقيقة التعبير، إنه ليس إفراوا إنسانيا، مثل الدموع أو العرق أو البول، وإنما هو أداة نقل فكرة من إنسان إلى إنسان. وبالتالي لا يدخل فى دلالة التعبير الأصوات التى ينجى بها الإنسان نفسه، ولا الكتابات المحجوبة عن الغير، ولا الهذيان، وهذا النقل يحول التعبير من نشاط فردى إلى علاقة ثنائية، أو جمعية حسب الطرف الملتقى للفكرة عن طريق التعبير عنها، وهو ما ينطوى دائما على دعوة الغير إلى الاشتراك مع صاحب الفكرة فى فكرته بالتلقى، أو التصحيح، أو إعادة الصياغة، وفى النهاية القبول الذى هو غاية كل تعبير. من هنا يتضح - كما نرجو - أن حرية التعبير ليست حرية فردية، بل حرية اجتماعية، أو فلنقل حرية كل فرد فى أن يدعو الناس فى مجتمعه إلى مشاركته أفكاره، من أين إذن جاء ذلك التقدير الذى يقارب التقديس لحرية التعبير؟ جاء من حقيقة الاجتماعية وليس من حقيقتها الفردية. ذلك لأن الأمر من كل مجتمع أنه مجموعة

قليلة، أو كثيرة من الافراد يعيشون معا فى واقع اجتماعى مشترك تقوم عليه حياتهم، ويؤثر فى حياة كل منهم من حيث الاحتياجات والإمكانات، والإسهام فى إشباع الحاجات بقدر ما تسمح الإمكانات، ماديا وفكريا، وروحيا، ونفسيا، أيضا فى زمان معين، من واقع هذه المشاركة، وليس من واقع «القدسية الفردية» يستمد كل فرد حقا فى أن ينتقل إلى الآخرين أفكاره، عما هو كائن، وما يجب أن يكون فى المجتمع الذى ينتمى إليه جزئيا أو كليا، ويتوقف مدى التطور فى أى مجتمع على مدى الإسهام الإيجابية من كل فرد فى أن يعرف الآخرون عن طريق التعبير الفكرة التى يدعوهم إليها، خاصة بالنسبة إلى المشكلات التى لا يعرفها، ولا يحسن التعبير عنها، إلا من يعانونها، حتى لو لم يعرفوا كيف يحلونهم، البديل عن هذا هو أن تسند إلى الناس مشكلات لا يحسها الناس، وتفرض عليهم حلول لا تحل مشكلاتهم التى يحسونها، ولا يكون ذلك إلا بالقهر الفكرى، أو المادى أو السياسى، الذى قد يفيد منه المستبدون، ولكنه على وجه اليقين يبقى مشكلات الناس معلقة ويعوق تطور أى مجتمع لمصلحة الناس فيه، فيقال - بحق - أن حرية التعبير مقدسة، وليس لأن أى فرد فيه كائن مقدس.

اكتشاف حقيقة حرية التعبير يكشف لنا بسهولة حديقها.

المحد الأول: إن كل تجريم، أو تحريم، أو منع، أو قيد على تعبير الناس، كل الناس، فى المجتمع، أى مجتمع، عن أفكارهم هو اعتداء على الناس فيه، إذ يحرمهم جميعا من معرفة الحقيقة الكاملة لمشكلات حياتهم، ويحجب عنهم افكارا تساعدهم - سلبا، أو إيجابا - فى معرفة حلولها الصحيحة. هنا يصبح الغير (المجتمع) مصدر ما نفضل تسميته «حق» التعبير بدلا من حرية التعبير.

المحد الثانى: الذى يتجاهله البعض فى بعض ما يقال، إن سلامة المجتمع وجودا وحدودا وأرضا وبشرا، شرط موضوعى لحق حرية التعبير فيه، بمعنى أن من يعبر عن فكرة دارت فى رأسه تتضمن تقويض المجتمع، أو المساس بعناصر وجوده، كما هو، ولو حتى فكرة استبدال مجتمع آخر به يرتكب تحريضا على تقويض المجتمع، لا بد للمجتمع أن يجرمه ويحرمه ويمتنع أو يقيده، والمجتمع ليس مجرد وجود وحدود، وأرض وبشر، بل ثمة رابطة تضم كل هذه المفردات، لتصبح مجتمعا واحدا، وهى بعد نتيجة تاريخية

لتفاعل كل تلك المفردات، إنها ما يسمونه «الحضارة» ويعتقون بها القيم المتأدية، والروحية، والفكرية، والفنية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع المعين، والتي يستنكر الناس تحقيرها، أو الخروج عليها وتتضمن كل الدساتير وكل القوانين في العالم احكاما تجرم وتحرم وتمنع الاعتداء بحجة حرية التعبير، على تلك العناصر المتداخلة في تكوين المجتمع نفسه، مثالها البسيط: جريمة القذف والسبب في القانون المصري، وكل قانون آخر في العالم، لماذا؟ لأن القذف كما يقول القانون (المادة ٣٠٢ عقوبات) إسناد واقعة إلى غيرنا، لو كانت صادقة لاوجب احتقاره عند أهل وطنه. ولأن السب يتضمن خدشا للاعتبار (المادة ٣٠٦)، تحقق هذه الجرائم يفترض أن للمجتمع، وكل مجتمع، قيمة مشتركة يحقر الناس الخروج عليها، وتخدش اعتبار من يخرج عليها منهم، يكون على القضاة، أن يراجعوا ويحكموا على هديها لا لمصلحة المجنى عليه، ولكن للحفاظ على المجتمع.

إذن نوصي الدكتور حسن حنفى بأن لا يطلق شعار حرية الجهر بالرأى من القيود الاجتماعية.

خامسا: تجديد الجماهير

«تجديد الجماهير، وتحولها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله» هذه هي الغاية النهائية لدعوة الدكتور حسن حنفى. وقد كنت أتمنى ألا ترد بين غاياته. وكان من الممكن أن أصرفها عن دلائلها العلوية المثالية. لولا أن الدكتور سبق (الجزء الثامن صفحة ٦٣ وما بعدها) أن وجه نداء الوحدة إلى «الإخوان المسلمون» والماركسيين والناصرين والليبراليين. وأنه لا يرى أى حرج فى أن يعتبر نفسه إسلاميا أو عربيا أو عالميا أو قوميا، دينيا أو علمانيا. الآن يستهدف تجديد الجماهير وتحولها من كم إلى كيف. الجماهير فى الحالتين «مفعول بها». والفرق بين الكم والكيف غير راجع إليها. الجماهير أشياء. لا قيمة لها، كم، تتحول إلى كيف. «ذى قيمة» من الذى يحول الجماهير ويختار لها الكيف الذى تتحول إليه. وكيف يتسق هذا مع ما قيل عن حريات الناس. وما مصير الدعوة لو جهرت الجماهير بالرأى فقالت لا؟ أنها المثالية مرة أخرى. أنها مشكلة منهج أولا وآخرا. هذا يكفى لا أريد أن أختلف مع الدكتور حسن حنفى بعد اتفاق... والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

هوامش على «العلم الاجتماعي الجديد»

د. علا مصطفى أنور (٥)

إذا كنا قد اخترنا أن نتحدث عن «العلم الاجتماعي الجديد بعض الأفكار»^(١) فذلك لأهمية هذا المقال الذى يحمل أفكارا مركزة، قام الفيلسوف بتفصيلها فيما بعد فى مؤلفه الكبير «مقدمة فى علم الاستغراب»^(٢)، أى أن هذا المقال يحمل إرهابات العمل الكبير الهام التالى عليه. حقا إن الفيلسوف يستشعر أن هناك أزمة فى مجال علوم الإنسان^(٣)، وهى أزمة يعيشها الإنسان المعاصر على المستويين النظرى والعملى، فى الفكر والتطبيق. وطرح أفكار حول هذا الموضوع هو طرح مشروع: فمن ناحية تعد الفلسفة تساؤلا مستمرا ومراجعة للكيانات القائمة، إذ أن الاستقرار يمثل جمودا، ومن ناحية أخرى يقوم العلم أساسا على منهج، والمنهج هو نظر وعمل... فكر فاجراء يليه فكر. وباب الاجتهاد مفتوح على كافة المستويات، مع إدراك أنه لا توجد عصى سحرية أو حلول جاهزة ميسرة تحل أزمة شديدة التعقيد مثل أزمة العلم الإنسانى.

(٥) دكتوراة فى فلسفة العلوم الإنسانية. خبير أول بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناية بالقاهرة.

(١) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد: بعض الأفكار، ترجمة علا مصطفى أنور، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والعشرين العدد الثانى، مايو ١٩٨٩، ص ٦٧ - ٨٩.

(٢) حسن حنفى. مقدمة فى علم الاستغراب. القاهرة، الدار الفنية ١٩٩١.

(٣) انظر علا مصطفى أنور: أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، السلم المعاصر السنة الرابع عشر ٥٥ - ٥٦، ١٩٩٠ ص ١١٥ - ص ١٢٣، وأيضاً علا مصطفى أنور: تصور المناهج الغربية فى معالجة قضايا الإنسان (نظرة نقدية إلى المنهج النيوى) السلم المعاصر، السنة الخامسة عشر ٥٩، ١٩٩١، ص ١٠٩ - ١٢٤.

وإننا لنؤكد مع أستاذنا د. زكريا إبراهيم أن العلم في أحد جوانبه حركة اجتماعية، فالعالم مندمج في المجتمع ملتزم بالتاريخ، وليس في وسعنا أن نقيم حاجزاً أخلاقياً بين العلم النظري المحض والعلم التطبيقي العملي. فليس ثمة تفكير علمي خالص، بل هناك حركة علمية اجتماعية تحمل في طياتها نتائج معينة ودلالات خاصة وآثاراً محددة^(١).

لقد بدأ تاريخ البحث العلمي المعاصر عندما تم وضع الهندسة الإقليدية والفيزياء النيوتونية محل تساؤل. وفي اللحظة التي نشأت فيها هندسة لا إقليدية وفيزياء النسبية ونظرية الكم، اتضح أن الواقع يمكن أن يفصل عن الأبنية المرتبطة بإدراكاتنا ومقاييس حياتنا اليومية. فهناك عوالم تتحطم فيها المفهومات المكانية والزمانية للعالم المشترك، أو العالم اليومي المرئي أمام العين المجردة. واليوم، ومع التطور المذهل للعلم والبحث العلمي يظل التساؤل مطروحاً:

هل يوجد واقع مستقل عن الملاحظ وعن مناهجه ومقاييس ملاحظته؟!

والعلوم الإنسانية، وإن كانت قطعت شوطاً بعيداً في تحديد موضوعاتها، وتعريف ظواهرها، وصياغة مفاهيمها ومصطلحاتها، كما أرست إلى حد بعيد أدواتها وأساليبها الإجرائية كالتحليلات الرياضية والطرق الإحصائية والقياسات العددية والاختبارات والمقاييس والتجارب الميدانية والعملية والاستتار والاستبيان والمقابلة والملاحظة بالمشاركة وغيرها من الأساليب؟ نقول إنه بالرغم من هذا التطور فإن تلك العلوم مازالت تحتاج إلى تصور واضح لأهدافها ومناهجها والعلاقات التي تربط بين علم وآخر. وإذا كانت العلوم الطبيعية في تطورها ونموها السريع قدمت نموذجاً للمعرفة، إلا أنه لم يتحدد رأى حاسم بعد بين فلاسفة العلم والعلماء حول مدى صلاحية منهجها للتطبيق على العلوم الإنسانية، ومن هنا نتبين أهمية المحاولة التي نحن بصدها.

إن العلوم الإنسانية إن كانت تمر بأزمة عامة وعالمية فإن تلك الأزمة أشد وطأة في مجتمعات العالم النامي، حيث اغفلت تلك العلوم في تطورها خصوصية تلك المجتمعات. وقد أراد فيلسوفنا الخروج من المأزق بطرح تصور جديد للعلم الاجتماعي، واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية تابع من كونها تهتم بحياة الناس ومضائر الأمم، فهي تعد

(١) زكريا إبراهيم. قيمة العلم بين النظرية والتطبيق. الفكر المعاصر، ع ١٠، فبراير ١٩٦٦، ص ١٦ - ٣٣.

تفكيراً في حركات الشعوب. والباحث يعد جزءاً من المجتمع الذي يدرسه، فهو ليس منظراً منفصلاً. كما أنه ليس داعية، فعندما نتحدث عن الذات والموضوع، الأنا والآخر، المواطن والدولة، فهو يعبر عن أوضاع وأزمات وليست أشياء نظرية.

وقد أثير هذا الطرح في مجال فلسفة العلوم مقترنا بتعريف العلم، والعلم الإنساني بصفة خاصة. وإذا كنا في هذا السياق نستدعي الفكر الغربي فإن هذا يأتي في إطار الاستفادة من تاريخ العلم من خلال نظرة نقدية، وليس في إطار تبعية غير واعية. لقد ظلت دراسة الوقائع الاجتماعية زمناً طويلاً أسيرة الفلسفة الاجتماعية التي تهدف إلى أن تكون معيارية في اهتمامها بما ينبغي أن يكون بشكل يفوق بكثير اهتمامها بما هو قائم بالفعل. وقد استمر هذا حتى بدأ الفكر الوضعي يتشكل مع مونتسكيو وسان سيمون وماركس وأوجست كونت وأميل دور كايم. وحينئذ بدأ دراسة الوقائع الاجتماعية باعتبارها بيئة وإطاراً ووسطاً ناتجاً عن نشاط بشري جمعي، ومؤثراً على الأنشطة الإنسانية الفردية وبالفعل قطعت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر والعشرين شوطاً بعيداً في دراستها للوقائع الإنسانية بالطريقة التي ارادها لها الوضعيون.

إلا أن هذا لم يحل أزمة العلوم الإنسانية فالاتجاهات الوضعية افتقدت في خضم هذا كله الإنسان والهدف. فهي وإن كان يحسب لها رفضها للمسائل الخاطئة ودراستها للظواهر باعتبارها موضوعات محايدة، وتحطيمها كثير من الخيالات اللاهوتية والميتافيزيقية، إلا أنها في محاولتها كي تكون علمية تبنت كافة أساليب البحث العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية. وحاولت تطبيقها على العلم الإنساني بزعم صلاحيتها لدراسة الواقع الاجتماعي. إلا أن الاعتماد الكامل على المعطيات كمصدر للمعرفة يؤدي إلى افقارها، وقد أخذت على الوضعية مأخذ عديدة لن نخوض فيها، ولكن يكفي أن نقول إنها عجزت بأساليبها وأدواتها المتطورة عن فهم الإنسان والنشاط الاجتماعي.

وقد عبر د. حسن حنفي في مقاله عن وجود اتجاه في الفلسفة حاول أن يجد مخرجاً جاداً من الأزمة، وهو الفينومينولوجيا من خلال نقدها في آن واحد للشكلية وما يرتبط بها من اتجاه مثالي من جهة، والتجريبية مع ما يرتبط بها من اتجاه مادي وموضوعي من جهة ثانية؛ وأيضاً «من خلال كشفها الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع في العالم المعاش»^(١).

(١) حسن حنفي العلم الاجتماعي الجديد. مرجع سابق ص ٧٤.

كما أنه اعتبر الفينومينولوجيا الصيحة الأخيرة للوعى الأوروبي المتحضر^(١). ونستطيع القول إن فيلسوفنا تأثر بهذه المحاولة واستجاب مع الكثير من معطياتها، ومن هنا فقد رأينا أن نعرض بعض أفكار هذا الاتجاه لاهميته.

لقد أرادت الفينومينولوجيا للفلسفة أن تصبح علما دقيقا، ومن هنا رأت أن تقوم بدراسة الظواهر من خلال المعنى الخاص «للمظاهرة» الذى أضفاه عليها هوسرل، والمتمثل فى محاولة الوصول إلى عالم الماهيات من خلال ما هو معطى فى الوعى، أو ما هو متبدى فى الوعى. لقد رفض هوسرل النزعات الاسمية التجريبية التى تفسر الأشياء فى ضوء العلل والاسباب، أى بالرجوع إلى أشياء أخرى غريبة عنها، ومن هنا وقوعها فى النسبية. لقد عنى هوسرل بالتركيز على المضمون القصدى للخبرات، مستخدما المعنى الخاص للرد أو الإحالة، الذى يقوم على تنقية ظواهر الوعى من كافة الشوائب الغريبة عنها، توصلا إلى الأشياء الأصلية^(٢).

إن النقد الذى قدمه هوسرل للعلوم الإنسانية يقوم على الحاجة إلى إعادة تعريف كل من موضوعات الدراسة، والمناهج، والتفسيرات الاجتماعية، وذلك فى ضوء منهج فينومينولوجى يقوم على ما هو خاص بالوعى ذاته^(٣).

لقد نظر هوسرل إلى الوعى باعتباره دائما وعى بشىء ما، لذا وجد جانين متكاملين للوعى: الأول هو عبارة عن العملية التى أعى بها ذاتى (الكوجيتو)، وهى تأخذ اشكالا مختلفة (التذكر، الإدراك الحسى، التقويم)، والثانى وهو موضوع الوعى *Cogitatum* ويقوم العالم الفينومينولوجى بدراسة الوعى بواسطة منهج خاص هو منهج «الرد الفينومينولوجى». ويحاول هذا المنهج كشف عالم الوجود (الوعى «الخالص») الذى يظل غير متأثر بالأفكار التى نحملها فى مواقفنا الطبيعية. ويعتبر النظر إلى الوعى، باعتباره منطقة «فريدة» من الوجود، إن المبادئ الأولى للفينومينولوجيا. ويمكن كشف هذه المنطقة بواسطة المنهج الفينومينولوجى، مع الاحتفاظ بها سليمة، لا تتشوه أو تتغير من جراء هذا المنهج. وهكذا يظل الوعى منبع أو أصل الكائن بأكمله، ولا يمكن التوصل إلى خصائصه

(١) المرجع السابق ص ٦٨.

(٢) علا مصطفى أنور. التفسير فى العلوم الاجتماعية. دراسة فى فلسفة العلم القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٢٥٠.

(3) Phillijson, M. *Phenomenological Philosophy And Sociology*. In P. Felmer M. Phillijson And D. Silverman (Eds), *New Directions In Sociological Theory*. London, Collier, Macmillan Press, 1973, Pp119-163, P. 123.

الرئيسية إلا عن طريق تحليلات وقائعية أو طبيعية أو نفسية أو اجتماعية. وهكذا تبدو الأسس الأصلية للوعى الخالص مفتوحة أمام الوعى القصدى والحدس للمنهج الفينومينولوجى^(١)

لقد ربط هوسرل بين الفينومينولوجيا وأساس الدراسات الإنسانية داخل علم عام للعقل. لقد ايد منهج العلوم الإنسانية باعتبارها تعتمد على حدس واقعى للعالم كما يبدو لنا بشكل مباشر، أى عالم الحياة الذى نعيش فيه كبشر. وبالتالي فإن هذا العالم هو أساس الدراسات الإنسانية. وقد تبنت الفينومينولوجيا وصف عالم الحياة كأساس للوصول إلى الدقة والموضوعية والقدرة على الفهم والتفسير.

وإذا كان د. حسن حنفى قد نظر إلى الموضوعية والحياد والعمومية كأساطير قصد من وراءها احكام قضية العالم المتقدم على العالم النامى، ورأى أنه من الأفضل الاتجاه إلى الذاتية: «فمادام العالم يعاش ويتم إدراكه وتصوره فهو دائما عالم ذاتى»^(٢). فلإن الفينومينولوجيا بدورها تضع الذاتية كأساس للعلوم الإنسانية، فيقول هوسرل: «إن الفكر الإنسانى هو علم الذاتية الإنسانية فى علاقتها الواعية بالعالم كما يبدو لها وكما يؤثر فيها، عن طريق العقل والعاطفة. وهو أيضا علم العالم باعتباره محيطا بالأفراد، أى العالم كما يبدو لهم بما يملكه من صدق»^(٣).

لقد عبر هوسرل فى كتابه «أزمة العلوم الأوروبية» عن الوضع الخطير الذى نجم عن فقدان الصلة بين العلم من ناحية واهتمامات الإنسان العميقة، وقيمه وتطلعاته فى الحياة من ناحية أخرى، وهذا بالرغم من تقدم العلم، أو بسبب هذا التقدم... لقد صاحب تقدم العلم ابتعاد الإنسان عن الواقع الذى يحاول العلم الكشف عنه لقد حاول هوسرل فى هذا الكتاب تحليل هذا الوضع، ابتداء من ديكرت وجاليليو. ويطلب كحل لهذه الأزمة أن تقوم الفلسفة بدور فعال عن طريق الحفاظ على المعطيات وتجديدها فى الوعى، والبحث عن مصدر العلم وأساسه الوقائعية والتاريخية. وهكذا نشأت الفينومينولوجيا المتعالية من أجل العلم الأوروبى المهدد.

(1) Ibid. P123

(2) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد، مرجع سابق، ص ٧٧.

(3) Husserl, E. The Crisis Of European Sciences And Transcendental Phenomenology. Translated By D. Carr Euanston, Northwest ern Univ. Press, 1970. P. 318.

وذكرنا بموقف هوسرل بالجبهات التي اقترحها د. حسن حنفى للعلم الاجتماعي من أجل مراجعة كل من المخزون الفكري والتصورى للذات ونسقتها القيمي التقليدى، بالإضافة إلى إطارها التصورى المغترب المكتسب حديثاً. تتمثل الجبهة الأولى فى إعادة التراث الخاص بالذات أو التراث المحرور. وتتمثل الثانية فى رد ثقافة الآخر إلى حجمها الطبيعى^(١) ولعل الاختلاف يكمن فى الجبهة الثانية، إلا أننا من الممكن أن نراها متضمنة فى مطلب هوسرل ولكن بشكل غير مباشر، وذلك إذا اعتبرنا الآخر هو الاتجاهات الوضعية.

وقد رأى ميرلوبونتي بدوره أهمية أن يتطور العلم الإنسانى مستعينا بالفلسفة، ففى هذا إثراء لكل من العلم والفلسفة. فالعلم الإنسانى فى انفتاحه على الفلسفة يكتسب صبغة قد يفقدها إذا انحصر فى قضايا المحدودة وفى مناهجه المتناهية. كما أن انفتاح الفلسفة على العلم الإنسانى يجعلها احتكاكاً مستمراً بين الواقعة والماهية، بما يؤدى إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى استبعاد القضايا الزيفة وإفساح الطريق لحقائق وحلول جديدة^(٢). ويعنى الرجوع إلى الأشياء ذاتها، بالنسبة لميرلوبونتي، العودة إلى العالم الموجود قبل المعرفة العلمية، والذى تتحدث عنه المعرفة دائماً، وفى مواجهته يعتبر كل تحديد علمى مجرداً وتابعاً^(٣).

إن محاولة الذهاب إلى الأشياء ذاتها وإعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتي نوعاً من الاحتجاج ضد العلم؟ إذا نظرنا إلى العلم كمجرد دراسة موضوعية للأشياء فى علاقاتها السببية الخارجية، كما تعنى العودة إلى عالم الحياة، وهو العالم كما هو موجود فى الخبرة المعاشة بالمعنى الذى عبر عنه هوسرل فى كتاباته المتأخرة. إلا أن ميرلوبونتي اختلف عن هوسرل، فالرجوع إلى الأشياء ذاتها يختلف عن الرجوع المثالى إلى الوعى فالعالم موجود قبل أى تحليل أقوم به لهذا العالم. ويتقارب هذا الموقف، والقياس مع الفارق، مع دعوة د. حسن حنفى إلى إزاحة مؤامرة الصمت حول مصادر الوعى الأوروبى لمعرفة مساهمات الثقافات اللاغرية فى تكوين الثقافة الغربية.

لقد قام د. حسن حنفى بنقد بعض الدعاوى التى تقوم عليها اتجاهات عديدة فى مجال العلوم الاجتماعية وهى: الموضوعية والحياد والعمومية واعتبرها أساطير، وهذا اتجاه نقدى

(١) حسن حنفى. العلم الاجتماعى الجديد، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) علا مصطفى أنور. ملاتة الفلسفة بالعلوم الإسلامية. دراسة فى فلسفة ميرلوبونتي القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩١ ص ٢٤٧.

(3) Merleau - Ponty, M: La Phenomenologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945. P III.

إيجابى ويظهر ضعف المصادر التى قامت عليها العلوم الاجتماعية. فالإنسان لا يمكن أن يكون موضوعا للعلم على نفس المستوى التى توجد عليها الوقائع الطبيعية (كميائية أو فيزيائية أو جيولوجية...) حقا إن الإنسان هو موضوع العلم، إلا أن ما يتم دراسته هو وقائع أو ظواهر، بينما الإنسان أكثر من ذلك ولذا لا مجال للوصول إلى العمومية فى المجال الاجتماعى وتظل المعرفة إلى حد كبير ذاتية، والحرية الإنسانية تدمر أى صياغة لها شكل حتمى. ومن هنا قول البعض بالفهم فقط دون التفسير.

وفى الواقع أنه توجد مراجعات عديدة فى الغرب للمواقف، ونقد للأساق العلمية، سواء فى المجال البحثى الطبيعى أم الاجتماعى، بل لقد ذهب البعض إلى اعتبار المنهج التجريبى نفسه أسطورة^(١). ولا يمكننا أن نغفل هذه الاتجاهات النقدية حيث أنها تساعدنا على رؤية الآخر وفهمه.

وانطلاقا من الحاجة إلى علم اجتماعى جديد، أو الأفضل أن نقول إلى تصور جديد للعلم الإنسانى أو الاجتماعى تثار مجموعة من التساؤلات، اطرحها بشكل مبسط دون محاولة للإجابة عنها:

التساؤل الأول: كيف نبذل دراسات وبحوثا خاصة بنا، وهو مطلب هام وأساسى؟ هل نستطيع أن ندعى مع توماس كون، فى نظرية التماذج، أن حالات العلم تتابع بحيث تحمل حالة محل أخرى دون اتصال ممكن بينها (مثلا لا توجد صلة بين الميكانيكا التقليدية وميكانيكا النسبية فى مجال علم الفيزياء)، أم أن العلم فى أحد جوانبه تراكم من المعلومات الفكرية التى تتحدد فى ضوء الخبرة وفى ضوء الظروف التاريخية؟

التساؤل الثانى: كيف ومن يحدد الأولويات الجديرة بالبحث والدراسة فى مجتمعاتنا؟ هل الأولويات فى العالم النامى مختلفة أم أن العالم كله شبكة واحدة متداخلة؟ وعلينا أن نضع خطة بحثنا دون إغفال كافة المتغيرات المحيطة بنا، وإن كانت تمثل تحديات تواجهنا.

التساؤل الثالث: كيف يعد الباحث فى المجال الإنسانى شخصيته وأفكاره، إعداد العلمى، ثقافته، نظرتة إلى نفسه، إلى حضارته ومجتمعه، إلى عمله^(٢)...

(1) La Philosophie des Sciences Aujourd' Hui. Sous la Direction De Jean Hamburger, Paris, Academie des Sciences, 1986.

(2) أحمد أبوزيد. حقوق الباحث إزاء الغير فى البحوث الاثنوبولوجية للميدانية المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، مؤتمر اخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى ١٦ - ١٨ أكتوبر ١٩٩٥.

التساؤل الرابع: ويرتبط بالتساؤل الثالث: كيف يقترب الباحث من الواقع ليدرسه، ويثير هذا قضية ضخمة هي قضية المنهج، هل يوجد منهج أو مناهج؟ ما هو المنهج، ما هي الأساليب والأدوات، إلى أى مدى يتاح للباحث حرية الفهم والتفسير...؟

التساؤل الخامس والآخر: كيف تفيد نتائج العلم والبحث العلمى؟ كيف يمر العلم بالواقع فيدرسه ثم يرجع إليه مرة أخرى ليعدله أو يحافظ عليه؟ بعبارة أخرى كيف يصبح العلم والبحث العلمى مؤثرا؟

إن مقال د. حسن حنفي «العلم الاجتماعي الجديد. بعض الأفكار» أثار شجون العاملين بالبحث العلمى الاجتماعي لإحساسهم بالآزمة على المستوى المحلى، وعلى المستوى العالمى أيضا حيث إن كثيرا من القضايا لم يتم حسمها بعد، والآراء التى طرحها، فيها إثراء وخصوصية لقضايا الموضوع والمنهج والابستمولوجيا بوجه عام.

حسن جنفى وقائع للإبداع خارج الفلسفة

د. فاضل الأسود (*)

هل يملك الفيلسوف، أو المشتغل بقضايا وهموم الفلسفة، أو حتى دراسوها. الوقت أو الطاقة الكافيان للخروج من حقل المشكلات الفلسفية؟ وهل يملك كل أولئك جميعا ترف التأمل والابتعاد عن حقل العمل وبؤرة الاهتمام؟ أو حتى الفرار - المؤقت - بعيدا عن قسمة وسيطرة الدرس الفلسفى؟. وهل تكون رحلة الفيلسوف - العارضة والمؤقتة - نحو حقل إبداعى مغاير مجرد مغامرة عابرة؟ أو فرصة لالتقاط الأنفاس فقط يعود بعدها الباحث والمفلسف بعد أن نفخ عن كاهله أحمالا ومتاعب، يصبح بعدها أكثر حيوية وأوفر نشاطاً وأصفى عقلاً؟ كى يواصل البحث والدرس والإبداع؟

أو أنه قرار بالإبحار صوب الشواطىء البعيدة والمجهولة؟. والسباحة فى المياه الخطرة والعميقة من أجل حلم الاكتشاف وسبر أغوار المجهول ونوال الجائزة بتحقيق طرف - ولو يسير - من حقل معرفة مختلف، فيراكمها الفيلسوف كدفعة إضافية فى رصيد حسابه من «معرفة المعارف»؟ على نحو يضاعف من زخم وتنوع وثراء الدرس الفلسفى. أو أن الأمر مجرد خوض التجربة بهدف التجربة فى ذاتها؟ ومن أجل التجربة فقط؟.

وقد يكون السؤال الإشكالى فى تلك القضية على النحو التالى، هل رحلة إبحار الفيلسوف - بحثاً عن «خبيثة المعرفة» - على متن قارب يرفع أعلام الفلسفة، يهتدى

(*) كاتب وناقد عربى.

ببوصلتها، وغلاً أشرعته رياح متفلسفة؟ أو أنه ينطلق إلى رحلته دون شروط أو تحفظات مسبقة؟ وهل يخضع هو إلى شروط وقواعد ذلك الحقل الإبداعي المغاير؟ أو أنه يخضعه لشروط المقولات الفلسفية؟ وكذلك لمعاييرها وقوانينها العامة؟. هي إذن أسئلة ضرورية ومشروعة لا مناص من مواجهتها واستخراج دلالات الاجابة عنها، ذلك أن إسهامات الفلاسفة فى الدخول إلى تخوم حقول الإبداع المختلفة لم تنقطع أو تتوقف، كما أنها تجاوزت بكثير مناطق التحوم والسياح المحيط كى تصل إلى منطقة القلب والمركز من ذلك الإبداع. لقد تراجعت إلى الورا كل الخطوط الفاصلة وعلامات ترقيم الحدود فيما بين الفلسفة وغيرها من المعارف والعلوم والفنون.

واشتبكت الفلسفة مع غيرها من الفنون وتشابكت خطوط التماس والتجاور لتصبح مناطق وأنشطة للتطابق والتكافؤ. تتقاطع أحياناً وتتمازج أحياناً أخرى لكنها أبداً لن تعود إلى ذلك الزمن الذى طرح يوماً على البعض مقولات ضيقة الأفق تؤجج من نيران التعصب الأعمى، لفن من الفنون، تحت زعم الخصوصية والتميز عن غيره من أشكال وأنواع التعبير الفنى. إذن لم تكن دراسات ومقالات الدكتور (حسن حنفى) خروجاً على قاعدة البحث الفلسفى، كما أنها لم تنفع أو تستسلم لغوغائية «الاستقلال التام أو الموت الزؤام..»، أن هو عالـج موضوع الأدب فى عمومـه والرواية بشكل خاص.

ولقد سبقه فى السير صوب حفل الإبداع الأدبى من خلال معالجات نقدية تسير أغوار ذلك الفن وتكشف عن مشكلاته الكثيرون، لعل من تستحضره الذاكرة الآن هما (جان بول سارتر) و(رولان بارت). وإن كان المثال الأكثر بروزاً والأدق دلالة على مجهودات الفلسفة فى عمليتى الاشتباك والتشابك مع أحد حقول الإبداع القريبة كان وسيظل هو حفل الإبداع السينمائى.

فمعد لحظة النشأة عندما كانت مجرد اختراع تتحول من خلاله الاشباح إلى خيالات تتمازج راقصة وتدفع سيال الصورة المتسابقة إلى حركة دائمة، قدم السويسرى (هوجومستربرج) إسهامه الجرىء المعنون بـ «السينما دراسة سيكولوجية». حيث نزع عن الفن السينمائى آنذاك هالات الإبهار، بوصفه فن ناشئ حيث يتسم بكثير من الغموض والسحر، الذى يقربه من مستوى المعجزة. فيكفيه أنه يبعث الصور الساكنة سكون الموت فتحول إلى حركة دائمة تفيض بالحياة والنشاط.

ولقد استمرت المحاولات المتعددة التى تشهد معالجة الفن السينمائى، لكن أبرزها دون شك تلك التى قام بها (آيان جارفى) فى كتابه المعنون بـ «فلسفة السينما - دراسة انطولوجية وإيستمولوجية» كما قدم الفيلسوف الفرنسى (جيل دى لوز) سفرا ضخما يتكون من جزئين عالج فيهما إشكاليتى الحركة والزمن فى الصورة السينمائية أما أقدم المعالجات التى حفظهما لنا التاريخ فى خصوص فنون الأدب (شعر - مسرح - ملاحم - الخ) فهو كتاب (أرسطو) «فن الشعر»، بالإضافة إلى كتابيه «العبارة»، و«الخطابة».

لكن ما تجدر الإشارة إلى فى هذه الاعمال جميعا هو ان أصحابها بدءا من (أرسطو) ومرورا (بهوجومستربرج) ثم انتهاء بالامريكى (جارفى) والفرنسى (دى لوز) قد بدأوا أعمالهم من نقطة انطلاق واحدة. ومحطة الانطلاق تلك هى الإفراط فى الملاحظة لجملة الإبداع الفنى المطروح أمامهم للفحص والدراسة. فالملاحظة الدقيقة لكل مفردات الفن وإمعان النظر فى مختلف جوانبه والإحاطة بتفصيلاته تؤدى حتما، مع الذهنية الصافية واليقظة العالية، إلى الكشف عن القانون الداخلى للعمل فى جزئياته ثم مع توالى الكشف على عينات أخرى استطاع كل منهم صياغة ما يمكن أن نطلق عليه - تجاوزا - القانون العام لهذا الفن أو ذاك.

ومن نفس الموقع - موقع الانطلاق - الذى تدعمه العين الراصدة والملاحظة المدققة سوف نجد إسهامات (جون ديوى) فى مجالات الإبداع الفنى. وعلى العكس تماما تأتى معظم الكتابات المدرسية - ونقصد بها - تلك الكتب التى توجه بالدرجة الأولى نحو جمهور طلاب العلم داخل أروقة الدرس بالجامعات. حيث يصر أصحابها على شحنها بشذرات سريعة «بطريقة من كل بستان زهرة». وبطبيعة الحال لسنا مطالبين فى - هذا المقام - بالإشارة إلى أسماء محددة أو كتب بعينها، ولكن يكفينا القول أن كل شذرة منها لا تحتل من مساحة فى تلك الكتب سوى صفحات محدودة صفحتين فى الحد الأدنى وقد تصل إلى سبعة صفحات فى حدها الأقصى، حيث يتم فيها التعرض للسينما أم التليفزيون والنحت والتصوير... الخ. وهو ما يعنى بالضرورة اللجوء إلى أكثر التفسيرات شيوعا وإلى الصياغات شديدة العمومية، ودوغما الدخول إلى لب الموضوع المعروض أو محاولة العثور على القانون الداخلى للعمل الفنى أو لتقنيات الموضوع الجمالى. وفى حدود ما هو متاح

لهذه الدراسة من مساحة، ومن وقت، أيضاً، ومن جملة ما وقع بين يديها من بحوث ودراسات منشورة للدكتور (حسن حنفى) فإنه يمكن القول بجواز تقسيم ذلك الإبداع طبقاً للتصنيف التالى .

أولاً: قضايا عامة ذات صبغة نظرية

وفىها يتوجه الكاتب بخطابه نحو جمهور أكثر اتساعاً من جمهور الكتاب المطبوع - والذى هو قليل بالضرورة - قياساً على جمهور الدوريات الشهرية أو الفصلية وفى أحوال نادرة المجلة الأسبوعية . وهو الأمر الذى حدث ذات مرة فى صورة رسائل متبادلة بين الكاتب وبين مفكر آخر هو (عابد الجابرى) ثم بين جمعت تلك الرسائل وأعيد إصدارها فى كتاب، وقريب من ذلك تلك الدراسات التى قام بنشرها فى بعض المجلات المصرية أو العربية . ومفكرنا (حسن حنفى) يزرع الساحة العربية والمصرية سواء بسواء فى حالة من النشاط بحثاً عن إجابات أو مشروع إجابات لكثير من هموم الوطن وقد تغريه قضية عارضة يتصل صداها بالواقع أو أنه يركز جهوداً مكثفة حول زاوية واحدة أو جانب محدد من جوانب القضية التى يطرحها .

ففى مثال قضية التنوير فى مواجهة الجمود واللاعقلانية التى اتسعت دوائرها المؤثرة ببروز جماعات التخلف والارهاب يشتغل مفكرنا فى بحث هذه القضية الجوهرية من خلال منهج تحليل يطرح فيه ضرورة النظر إلى الجزئيات والتفاصيل المحيطة بالواقع المعاش وصولاً إلى فهم الظاهرة حتى يسهل التعامل معها فى نهاية الأمر . فلن فهم الظاهرة «هو الوعى بالموقف الحضارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع» . وهو الشرط الأول للإبداع» (من دراسة منشورة بعنوان شروط الإبداع الفلسفى، مجلة فصول) وقد يجد القارئ وشائج قبرى وخطوط تماس واتصال بين تلك الدراسات المنشورة فى الدوريات وبين دراسات أخرى شغلت بال مفكرنا، وأخذت من وقته وتفكيره مساحة الكتاب بأكمله . وهو الأمر الذى يتردد كثيراً فى مجمل تلك الدراسات، كما تفصح عنه أيضاً غالية النقول والمقتطفات الواردة فى متن الدراسة ويحال فيها على مجموعة من كتب لمفكرنا سبقت تلك الدراسات ويتم تداولها فى المكتبات . وهذه الدراسات - القضايا - يمكن إجمالها فى عدة محاور رئيسية على النحو التالى .

(أ) مشكلات الانا والآخر .

(ب) قضايا التحديث بين سلطة النقل ومجاهدات العقل .

(ج) دفع عجلة التغيير الاجتماعي وإزالة عوائق وعقبات إنطلاقها.

(د) محاولات فهم النص التراثي بوصفه نصا تاريخيا.

وقد تتحول القضية العامة التي يلتقطها الدكتور (حسن حنفى) من حالة السخونة والتأجج، كما هي فى واقع التداول اليومي بين الناس إلى معالجة شديدة التأني مكتسبة بنوع من الهدوء والرصانة. وتصبح نوعا من الرياضة الفكرية العميقة هنالك ينشط عقل الفيلسوف وتشتال على لسانه الحجج والمقولات. وهو يقلب الأمر على شتى وجوهه ويفتش فى داخل كل زاوية منه بحيث لا يترك من عناصر الموضوع المطروح شيئا لم تتم دراسته أو فحصه. والأمر المحقق هنا هو أن الكاتب قد اغدق على قارئه - ربما - إلى حد التضخمة صنوفا عديدة ومتنوعة من أطباق مائدة المعرفة. والكاتب يرجو من ذلك هدفا واضحا يمكننا ملاحظته من تلك الكثرة الوافرة من الأمثلة والاستشهادات والنقول التي تفيض بها بعض الدراسات. والأمر المحقق ثانيا هو الرهان الراجح الذي يفوز به دائما مفكرنا عقب كل وجبة عامرة من الدراسات التي يطرحها على جمهوره. غير أن الأمر المؤكد أخيرا هو أن عملية نجاح مفكرنا دائما فى تحقيق منفعة ومتعة القارئ الذى يفوز باطباق بستان المعرفة، ووجهها الثانى متعة الفيلسوف بتحقيق تلك الرياضة الفكرية، وهو ما يعنى أن كل نشاط يمارسه العقل الفلسفى البحث يكون دوماً على حساب تضيق مساحة الحركة أمام العقل المتمرد الطموح وتكبييل نشاطاته. فالرهان الحقيقى الذى يكسبه دوماً مفكرنا (حسن حنفى) يعود - بالقطع - إلى فورات ذلك العقل المتمرد وإزاحة كل عوائق الحركة من مسارات انطلاقه المحلق الوثاب وقد تكون بعض الدراسات المنشورة شاهدة على المحاولات الدائبة التي يبذلها - دون كلل أو ضعف - ذلك العقل المتمرد وهى أيضا شاهده على الممارسات المتعسفة التي يقوم بها الفيلسوف فى مواجهة التمرد وحالات العصيان الفكرى. وقد يجوز لنا الإشارة إلى دراستين على سبيل المثال تعززا من وجهة النظر تلك، وهى الدراسة المعنونة بـ (الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم)، وكذلك بحث «تجديد اللغة شرط الابداع».

ثانياً: مجموعة الدراسات والأبحاث التي تقدم بها مفكرنا إلى بعض المحافل والندوات الأدبية فى مناسبات خاصة وسوف نركز جهدنا على الإسهامات التى شارك به الدكتور (حسن حنفى) فى الندوة الدولية التي عقدت فى كلية الآداب جامعة القاهرة تحت عنوان «نجيب محفوظ والرواية العربية»، فى الفترة من (١٧ - ٢٠) مارس عام ١٩٩٠، واختار مفكرنا المشاركة بدراسة تحت عنوان، «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ».

ومن المؤكد أن قضية الدين والعقيدة وكذلك قضية الثورة هي إحدى القضايا الشائكة والمتشابكة - معا - لدى الكثيرين. وهي أيضا ميدان صراع وجدال بين العديد من قوى المجتمع المصرى قد تصل إلى الصخب والتشابك والتناذب بالادوار والنوع التي قد تصل إلى حد نفى الآخر وطرده من صفوف جماعة المؤمنين وإعلان تكفيره وتنتهى عند إهدار الدم وإباحة القتل. وقد تظل قاعة بالموقف الهادئ المتحضر الذى يمليه العقل وتستمر فى صورة حوارات أو مساجلات داخل القاعات أو على صفحات الكتب والصحف أو المجلات غير أن تلك القضية تتحول عند مفكرنا إلى شاغل مستمر وهم متواصل. ولقد قدم الدكتور (حسن حنفى) إلى قراءه مجموعة من المؤلفات التى تعالج هذا الموضوع هى «التراث والتجديد» ثم مشروعه الكبير «من العقيدة إلى الثورة» ويقع فى خمسة أجزاء. وبعدها بعام واحد طرح للتداول سفره الضخم «الدين والثورة فى مصر ٥٢ - ١٩٨١». والآخر يشتمل على ثمانية أجزاء. والحديث عن تلك المؤلفات سوف يجده القارئ بصورة أفضل وبكثير من التفصيل بأقلام أكثر دراية منا فى علاج ذلك الموضوع فى غير هذه المجالة بين دفتى هذا الكتاب. غير أن ما يهمنى فى هذا المقام هو التأكيد على مدى شغف مفكرنا بمعاودة بحث قضية الدين والثورة من مختلف جوانب الموضوع فى أكثر من مناسبة.

ويتحدد الهدف من دراسته - تلك - التى شارك بها فى عام ١٩٩٠ بالكشف عن العلاقة بين الدين والثورة. والرأى عنده طبقا لطور مقدمة الدراسة هو «ليس المهم دراسة الدين وحده أو الثورة وحدها بل العلاقة بين الدين والثورة متى يكون الدين أفيونا ومتى يكون يقظة؟ متى يصبح آخره ومتى يتحول إلى دين». والدكتور (حسن حنفى) يصف المنهج الذى عالج من خلاله الموضوع بقوله «وتقدم هذه الدراسة نوعا جديدا من النقد الأدبى لا يقوم على تحليل الأسلوب أو وصف الأشكال الأدبية أو رؤية الأبنية الروائية بل على تحليل المضمون الأدبى تحليلا فلسفيا اجتماعيا خالصا». ويتم تناول الموضوع عبر المحاور التالية:

١ - الدين والجنس. ٢ - الدين الشعبى. ٣ - الدين الصوفى. ٤ - الدين والعلم.

٥ - الدين والسياسة. ٦ - الدين والدولة. ٧ - الدين والمجتمع. ٨ - الدين والثورة.

ولقد استلزم الأمر من مفكرنا - كى يحقق هدفه البحثى - أن يستعرض جملة الإنتاج الروائى (لنجنب محضوط)، وهو أمر شاق بطبيعة الحال وبالف الصعوبة أيضا حيث يستلزم

قراءة كل إنتاج (نجيب محفوظ) غير أن تلك الصعوبات مع كثرتها لم تلق الاستحسان - فيما يبدو - ولم تصادف القبول والاستجابة من بعض كبار النقاد. وهو الأمر الذى نوه عنه مفكرنا فى تواضع جم عندما قدم إسهامه الأخرى فى مؤتمر كلية الآداب فى العام ١٩٩١ حيث يهدى بحثه إلى أ.د. فاطمة موسى التى نظمت بحثى «الدين والثورة» فى أدب (نجيب محفوظ) فى ندوة كلية الآداب عام ١٩٩٠ بأنه عام ينتقل بين موضوعات الروايات دون أن يقوم بتحليل إحداها». هذا رغم أن البحث عرض لجملة الإنتاج الأدبى (رواية/ مجموعة قصصية) لنجيب محفوظ.

وفى ذلك العام ١٩٩١ جاءت إسهامه الثانى تحت عنوان «الفلسفة والرواية - دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ». وفى مبررات تقديم تلك الدراسة نراه يقول «تعتبر روايات (نجيب محفوظ) أكثر الروايات العربية اقترابا من الفلسفة توظيفا على لسان الشخصيات أو تعبيراً عن الأفكار أو تصورا لرؤى العالم». أما المبرر الثانى لطبيعة اختيار «الفلسفة والرواية» باعتبار نجيب محفوظ «خريجا لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٣٤»

ويعود الدكتور (حسن حنفى) لتطبيق منهج «تحليل المضمون» وهو المنهج الذى سبق أن استخدمه فى معالجة بحث «الدين والثورة» فى أدب نجيب محفوظ» وذلك «لما يتضمنه من دقة فى الحصر تسمح بدقة فى الحكم». غير أن ثقل الأمانة العلمية التى يخضع الفيلسوف نفسه لها، هى التى تجعله يردف قائلا: وبالرغم من قصور هذا المنهج الإحصائى الكمى الذى يعتمد على تردد الالفاظ والكشف عن مكونات الفكر فى أحسن الأحوال. بيد أن القصور الذى يعتور منهج تحليل المضمون، وكذلك قصر المعالجة النقدية على فكرة واحدة؛ هى توظيف الثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات دون الخوض فى مشكلة عرض الأفكار من خلال رسم شخوص العمل الفنى الروائى، يراه مفكرنا فى مقام المقارنة أفضل كثيرا من «مخاطرة بالنقد الذاتى الانطباعى التأملى الذى قد يوحى بأفراضات ويقدم نتائج تتعلق بالمضمون والرؤية ولكن يكون عرضة لمختلف التفسيرات والتأويلات طبقا لإحساسات النقاد وثقافتهم الفلسفية والأدبية».

وبالعالم الدكتور (حسن حنفى) موضوعه من خلال محورين رئيسيين :

الأول: تصنيف الفلاسفة فى المذاهب الفلسفية

وذلك من خلال البحث عن أعلام البحث الفلسفى فى التيارات الرئيسة للفلسفة الغربية وهى المثالية والواقعية والإنسانية.

الثانى: المعانى المختلفة لكلمة فلسفة ومشتقاتها

حيث يقوم الدكتور (حسن حنفى) بإجراءات تحليل كلمة فلسفة ومشتقاتها المختلفة بهدف كشف دلالات الاستخدام المختلفة فى النص (المحفوظى). وهو فى هذه الجزئية يرى الفلسفة التى يتم توظيفها داخل أعمال نجيب محفوظ واقعة داخل عملية ترادف بين مصطلح الفلسفة وفكرة التدوين تارة، وبين نفس المصطلح وبين مصطلح الثقافة. وقد يجدر بنا الوقوف هنا لرؤية المشترك الذى يربط بين ما تقدم، ولكن نؤجل ذلك لمرحلة لاحقة.

ثالثا: القراءات النقدية

وهى تلك الكتابات التى كرسها الدكتور (حسن حنفى) ضمن مجمل إبداعاته المتعددة - كى - يعالج من خلالها بعض ظواهر الإبداع الفنى فى مجال السرد الروائى. ويجدر التنويه بأن مجال تركيز هذه السطور سوف يتعلق فقط، بالدراسة التى نشرت فى «مجلة القاهرة» العدد (١٢٧) بتاريخ (يونيو) ١٩٩٣، وهى الدراسة التى جاءت تحت عنوان «الرسم باللغة و... الكتابة بالجسد».

حاشية أولى:

«حسن حنفى - وفعل الكتابة».

تبدو الكتابة عند مفكرنا واحدة من أبرز ظواهر الفعل الإيجابى وإحدى دلائل الحياة مثل الشهيق والزفير وخفقات القلب ونبضات الدم فى العروق. تقترب أحيانا من شكل وتعبيرات الغريزة. وتبدو نشاطا أو حركة دائبة للممارسات التفكير والعقل. ولكنها فى كل الأحوال ليست ظاهرة وجودية فقط، وإنما هى - أيضا - بمثابة الشرط الضرورى والمكمل لعملية الإبداع. والكتابة/ الإبداع عنده طريقة للتواصل مع الآخرين وجسرا ممتدا فيما بين الانا/ الداخل، والآخر/ الخارج.

وقناة التوصيل، عنده، عمادها مفردات اللغة وصياغات الالفاظ فى سياق توليد المعنى. فإن اللغة كما يراها هى «ثوب الفكر، وعن طريق الثوب يمكن النفور من الشخص أو الإقبال عليه، عدم إدراكه أو الانتباه إليه» (من دراسة تجليد اللغة شرط الإبداع). والكتابة أخيرا هى بداية الحضارة وهى أحد أفعال الله كما يقول عنها «فالكتابة فعل إلهى» ثم هى فعل بشرى (من دراسة الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم).

حاشية ثانية:

تأتى هذه الدراسة والمعنونة «الرسم باللغة و.. الكتابة بالجسد» وقد تصدرها عنوان شارح يكون بمثابة البوصلة المرشدة والاشارة الهادية، أو هى مفتاح الدخول إلى ثانيا الدراسة، حيث تقول كلماتها: «قراءة نقدية لرواية جديدة ترى أن العمل الإبداعي تعبير عن اللاشعور وتجسيد للوعى المكبوت يكشف عن نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة».

وهكذا يحدد صاحبنا ومنذ اللحظة الأولى شروطا للقراءة يفسرها من بعد ذلك، وجنبا إلى جنب وبالتوازي يضع شروطا للإبداع حيث يراه تصويرا للاشعور وتجسيدها للوعى المكبوت يكشف عند نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة. وهنا نستطيع أولا: أن نلمس منطقة تلاقى ما بين خطة (حسن حنفى) فى استراتيجية القراءة/ الإبداع وبين ما قاله به علماء التحليل النفسى (فرويد ويونج ورائك). حيث يتبدى ذلك المكبوت داخل طبقات اللاشعور إلى مادة إبداعية تتصف بالجسمال والتناسق. والمبدع عندهم شخص يحاول حماية نفسه من التدمير/ الانتحار أو الجنون/ الانفجار كما أنه مراوغ نشط يرفض الشفاء فيواصل الإبداع بديلا عن الشفاء.

ثانيا: يمكننا العثور على مساحات للتفاهم، قد عقدت، بين معالجات النقد فى الكشف عن دخائل وصفات الذات المبدعة وبين تعريفات النقد لعمليات الإبداع لدى جماعات السوراليين والرمزيين، حيث يهربون من حقائق وأحداث العالم الخارجى إلى تلك الحقيقة الأبدية التى تقع داخل ذواتنا فى منطقة اللاشعور. حيث يمكن القول بأن الإبداع الفنى لدى صاحبه يتحول إلى نوع من أنواع أحلام اليقظة. يقوم الخيال الفنى الجامع بالتحليق دون قيد من أحداث الواقع إلى مراقى الخيالى ثم يواصل تلك الرحلات المكوكية فيخلق من الشطحات والتهويمات ومن خلال قدرات فنية محبوكة تعتمد على ذاكرة بصرية وسمعية خلاقة ومخيلة نشطة تستطيع أن تحول كل ذلك إلى واقع من نوع معين..

وفى هذا النص الذى نشرته «مجلة القاهرة» يعالج الدكتور (حسن حنفى) موضوعه النقدي عبر عدة مداخل أو محاور:

الأول: يختص بالمشكلات الوظيفية والقدرات الكامنة داخل الحروف والكلمات فى عملية تشكيل المعنى من خلال لوحات لغوية. وهو ما يطلق عليها الرسم باللغة «أى استعمال اللغة أداة للتصوير وكأن اللغة فرشاة رسام يخطط بها لوحة تكتمل عناصرها».

وهو يرصد أيضا جانباً آخر من جوانب استخدام اللغة متمثلاً في الأبنية الزمنية للفعل ويستطيع أن يحدد أبرز ملامح تلك الظاهرة من خلال سيادة استخدام صيغة الفعل الماضى . ويحدد مظهرها آخر في بنية اللغة المستخدمة في القص حيث يقرر توفر عنصر التقابل بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية . وكذلك القصر المتناهي للجملة المستخدمة في السرد حيث تقصر على فعل وفاعل حيث يصفها بأنها «طلقات المدفع» حيناً و«طلقات الرصاص» حيناً آخر وقد يغير الوصف إلى مصطلح «طلقات الألفاظ» .

الثانى: وهو المحور الأكثر بروزاً في مجمل المعالجة النقدية كما وأنه المحور المستمر عبر معظم صفحات المعالجة وهو ما يطلق عليه لفظ «الجسد» . وتؤكد أهمية ذلك المحور من جملة الملاحظات التالية .

(أ) يختص المؤلف على نحو يميز يجعله أكثر بروزاً واستحوازا على انتباه القارئ وتركيزه . وهو يجعله ملمحاً رئيسياً وصفة جوهرية حيث يطلق عليه تعبير «السمة» . والسمة هي صفة الشيء وخصيسته التي يوصف من خلالها ويتم التعرف عليه .

(ب) يجعله المؤلف وسيلة للتعبير ويرتفع به إلى رتبة الوظيفة التي تؤديها حروف اللغة وكلماتها . والمؤلف يكسب «الجسد» - طاقة بلا حدود - في القدرة على أداء المعنى المراد توصيله في مستويات المعنى المباشر ويمنحه قدرة أخرى في مستوى المعانى الضمنية والدلالية .

فالجسد عند الدكتور (حسن حنفى) وسيلة من وسائل الاتصال وهو أداة للغة وأسلوب في الفعل وطريقة في الحركة ووجود في العالم .

والكتابة في عرف الدكتور (حسن) وكما هو وارد في دراسته النقدية وسيلة لإتمام فعل الكتابة بل ولإنشائها منذ البداية . وهى أيضا مادة لفعل الكتابة بل ولإنشائها منذ البداية . وهى أيضا مادة لفعل الكتابة كما أنها موضوعاً للكتابة ومادة للتفكير . كل ذلك يمكن الوقوف عليه من منطلق العنوان ، الذى اختاره المؤلف ، لنص معالجته النقدية . ويضاف إلى ذلك جملة العناوين الفرعية داخل متن الدراسة مثل «التفكير بالجسد وانتهاك الجسد» أو سياق الاختبارات التى يقدمها كلواحق لكلمة «الجسد» مثل الاجساد وسيلة لإثبات الذات بمعنى أنها إشارة للتحقيق والتعيين ، أو «الجسد المتهاك» تعبيرا عن الذل والانكسار . وهناك الانتقام من الجسد . وكذلك الجسد الحلم والجسد الخوف وهو ما يؤدى بالضرورة إلى «انهيار

الجسد . وإنهيار الروح». وبعدها يفتح الطريق باتساعه إلى السقوط والمهانة «عندما يتحول الجسد إلى شيء. وعندما تتكوم الأجساد وكأنها جثث أو منقولات». وهكذا تتسع دائرة توليد المعانى وتشابك خيوطها لتصنع نسيجاً منمنماً من تلك الومضات الحية المشتعلة بالرغبة فى الصيد والطرْد بحثاً عن تداعيات مبتكرة وافكار طازجة.

وقبل إنهاء هذه العجالة فإنه يمكن لنا القول بأن سمة مشتركة تجمع بين معظم معالجات الدكتور (حسن حنفى) فى مجال الأدب والفن وتلك السمة يمكن تركيزها فى جملة واحدة ذهنية نشطة متوثبة يتلبسها شيطان الفن فتنتقل محلقة كلما تخففت من قواعد الدرس الفلسفى وتندفع إلى شطآن المعرفة الجديدة محققة متعة ومنفعة.

الإنسان والقنينة

(مقابلات لما تكتمل) (*)

أ.د. حسين عبد القادر (**)

«إلى ... كي يعلم أن القند هو حب أبدى».

(من إهداءات حسن حنفي إلى واحد من تلامذته)

«مع أن العالم هو في ذات الوقت ماتراه، فإن مايجب تعلمه هو أن نراه».

(المرثي واللامرثي - ميرلو بونتي)

..و

«إنا لانمل من مواجهتك، ولا نروى من متاجاتك، ولا نسلو عن حبنا لك...»

(الإشارات الإلهية - أبو حيان التوحيدي)

بدء:

الاقترب من عالم حسن حنفي، اقتراب من موح فكري - فلسفي، ونضال إنساني لرحلة عمر لم تستكن أبداً مصايحها، لا ولا أطفائها هوج رياح وما أكثرها، أعطى من عمره يانع زهره - ولما يزل - لمشروعه الطموح، لطلابه، وللانظار وحلو الامنيات، ممتداً بذكره وقلمه مهما تعشب في القلب - كما قد نرى - شوك المرار. جرحه متعال، لكن أبداً

(*) المقابلات هنا سايه المعنى Ambiguity فهي بمعنى Interview وبمعنى التشاد نراه في كلمة تحمل معنيين Antithilecal.

(**) أستاذ علم النفس بأداب المنصورة.

لا تهرب منه الخطى. قد يوجعه نقد متعسف فيتوشح بالحزن نعم، لكنه حزن لا يبين ولا يفصح.

رأيت في عيون جمهرة من تلامذته ومريديه (الأضداد - التوافق) ومنهم الآبق الذى يخلف الحسرة، ومنهم الباقي على عهد لا يغم. وهؤلاء وأولئك أسراب من علمه تتماوج في عقولهم، وكيف لا وقد تعهد عقولهم بفكره وعلمه (إذ ترجم وألف ونظر)، وكان نموذجاً للمعلم الذى يقوم درسه على التقويم والإبداع لا التلقين والنقل.

ورأيت في عقول بعض دارسيه ومحاوريه فأشفقت من تسعف الرأى، ونغمة لذاتية ذات لحن مكرور وأن تعدد نشازه، وإن كنت أحسبه يحمل بعضاً من شذرات مسئولية إذ ينأى بنفسه عن رد يصوب (للآخر أو للذات!!) وهو المقررور من وجع الكلمات وسوء الفهم.

ورأيت في حديثه معي - وسأتي إليه - كيف يحمل الكل بين جوانحه؛ أناسي، وأفقا متداً - لما يزل - لمشروعه الذى تنهل صحابات فرحه إذ يتم جزءاً منه، ويتأسى إذ يحتاج الباقي منه لسنوات، وهو يوقفه حين ينهمر الإنكسار على الوطن^(*)، وإن نواصل به - يلحق - منذ بدء البدء عندما شرع في كتابة خطة بحث الدكتوراه «المنهاج الإسلامى العام» الذى يقول عنه «أحاول فيه أن أصوغ الإسلام منهجاً عاماً شاملاً للحياة الفردية والاجتماعية». من وحدة الذات حتى وحدة الشهود ووحدة الوجود^(١). وهو إذ تلتقى الوجوه تحس كيف يسكن تلامذته ومريده في مقل عينيه، ورغماً عن القلب الذى ينفطر حيناً وحيناً يُسر، يلقى بذور حنو ويزرع نبتاً للغد، وتحس أحلاماً يعزفها تنويعات على لحن أساسى لمشروع يدته الذى يعزفه على قيثارة الفلسفة، والوجود/الواقع، ليختصر الكون في كلياته، وأتذكر عبارة شكسبير في مسرحية العاصفة؛ «لقد صنعنا من تلکم الأشياء التى صنعت منها الأحلام»^(٢)، و...

(*) «الهزيمة أكبر تحول، بدأت أقوال المنزل يعترق، الواجب على الفكر إطفاء الحروب وإعادة بنائه فيما بعد، فترك التراث والتجديد الذى كنت أكتبه كبرنامج عمل كمشروع مستقلى معتمداً على مقدمة الجزء الأول من رسالة الدكتوراة عن مناهج التأويل. . . ويعدت أكتب قصائداً للناس الذى جمع في قضايا معاصرة. الجزئين الأول والثاني، وبعد أن هدأت الأمور بدأت أعيد كتابة هذا البرنامج. » (مر. حديث مسجل في لقاء به معي بمنزله في ظهيرة أحد أيام فبراير «رمضان» ١٩٩٦م).

(١) حسن حقيقى «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ «الأصولية الإسلامية» (مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٨٩)، ج٢.

(2) Shakespcarc, W. The Tempest, in The Works Of Shakespeare, Macmillan & Co., London, 1921.

وعرفته - هونا - في كتاباته وما أغزر إنتاجه؛ خارطة كبرى تمد العلم/ الفكر بأسفار في جبهات عدة، التحقيق (المعتمد في أصول الفقه)، والترجمة (واختياراته تشي برغبته بقدر ماتشى بمعرفته، والإنسان في التحليل النفسى يُعرّف بما هو كائن راغب لامجرد كائن عارف)، والمؤلفات وما أكثرها منذ بدايات التكوين العلمى الحق بفرنسا، وتواصلًا مع مخاض المشروع/ الوطن، والذي أسس من أجله، مع عاشق آخر لمصر والأمة العربية «محمد عودة» العدد الأول والأخير من «اليسار الإسلامى».

الم نقل إن الكائن الإنسانى رغبة، بل هو وكما يراه التحليل النفسى - ويتسق مع روية هيجلية فى فينومينولوجيا الروح على الرغم من بعد الشقة بين فرويد وهيجل، وإن تعانقت الفلسفة الهيجلية بمصطلحها مع التحليل النفسى بمفاهيمه، من أن الوعى بذاته «هو الرغبة، هو الرغبة فى رغبة.. أن أكون قيمة ترغبها رغبة أخرى.. وبعبارة أخرى فإن «الرغبة الإنسانية» أى الرغبة الخالقة للوعى بذاته، للواقع الإنسانى، إنما هى فى نهاية الأمر دالة (متوقفة) على رغبة فى الاعتراف من قبل آخر بصاحب الرغبة»^(١)، و...

وعندما طلب منى واحد من تلاميذ ومريدى حسن حنفي^(٢) أن أشارك فى كتاب تذكارى احتفائى لبلوغه الستين (وقد تأخر الآن مايزيد عن العامين فهو من مواليد الثالث عشر من فبراير ١٩٣٥) كنت أرى، وهو مأنحسب حسن حنفي يراه، متواكبًا مع رؤيتى بعينه، أن أجلو بعض غيم الفهم لدى فيما يتصل بقراءتى لجمهرة من أعماله ومايتعمد معها من صفحات لم تكتب وإنما يجب أن تقال، بجانب مايفرضه على الأدوات العلمية - كمشتغل بعلم النفس والتحليل النفسى - من ضرورة سبر غور بعض الديناميات فى هذه الشخصية الغنية بذاتها، بكتاباتها، وبهمومها؛ مشروعا ووطنا، فكراً وواقعاً، حلماً وتحققاً، ولم يكن حسن حنفي بالغريب عنا، على ندرة فى تصافح الوجوه، لكن الضرورة هذه المرة كانت تحسم فى ظنى تتابع اللقاءات (المقابلات) لنضع نقاطاً على أحرف صامتة لدينا، لعاشق للوطن والأمة العربية، يحمل كتاباته بينه جبهات ثلاث فى جبهات ثلاث؛ محقق

(١) مصطفى زيور. «حدل الإنسان بين الوجود والاغتراب» فى نفس بحوث مجمعة فى التحليل النفسى، (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٦)، (وقد استند فيه العلامة مصطفى زيور الطيب والمعالل النفسى وخروج الدفعة الأولى من قسم الفلسفة بالجامعة المصرية «جامعة القاهرة الآن» عام ١٩٢٩، إلى دراسة متعمقة لايوبليت فى شروحه لفيومينولوجيا الروح لهيجل. ثم على مقالاته وبخاصة مقالة «فيومينولوجيا هيجل والتحليل النفسى»).

(٢) هو العزيز د. أحمد عبد الحليم عطية.

ومترجم ومؤلف (وهذه جبهات ثلاث) وهو فى كلها صاحب مشروع يتصل بالتراث والتجديد بجبهات ثلاث هى: مواقف من التراث القديم، والتراث الغربى، والواقع، تستند من منظور تحليلى نفسى فيما تستند إليه، على إضاءات وامضة فى سيرته الذاتية، والتي أورد طرفاً منها فى الجزء السادس من مجلداته عن «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» تحت عنوان «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية»^(١)، وقد قامت على تسع مراحل (من بداية الوعى الوطنى ١٩٤٨ - ١٩٥١ وحتى بداية التأسيس العلمى ١٩٨٨). وهنا - وفى ضوء مفاهيم التحليل النفسى فى فهم ديناميات الشخصية، ينقص هذه المحاولة المبدئية للسيرة الذاتية، أهم مراحل العمر ونعنى بها سنوات الطفولة الأولى، ثلاثة عشر عاماً هى مراحل أساسية فى لحمه التكوين وسداه، تصدر فيها عن وجهة نظر تتفق ونظريات علم النفس بعمامة فى جمهرة مدارسها، والتحليل النفسى بخاصة فى جميع تياراته، من أن مراحل التطور فى الإنسان (مراحل النمو)، هى مراحل للارتقاء تصل الظاهرة بغيرها، ذلك أن ديناميات الشخصية وكمال فهمها كظاهرة نفسية إنما هى «ظاهرة تطور تبدأ من البيولوجى (صراع الحياة والموت) لتنتهى إلى حركة لا نهاية لها إلا بفناء الفرد»^(٢)، وكأن إنيّه الفرد بهذا المعنى عملية تطور لاتتوقف إلا بتوقف الحياة، وتقوم كل مرحلة من مراحل التطور فيها على المرحلة (أو المراحل) السابقة عليها، وقد تختلف مدارس علم النفس والتحليل النفسى على مسمياتها والجوانب التى تهتم فيها بخصائص نوعية بعينها، لكنها أبداً لاتختلف على أن الكائن الإنسانى صيرورة للتنشئة فى سبيلها للتطور منذ لحظة ميلاد، عبر مراحل متعدد يقوم والدين (أو بدائلهما) بدور أساسى فى مراحلها الأولى، إذ يستحيل أن يتم التشكل عبر السنوات الأولى من العمر لكائن تمثل طفولته أطول طفولة اعتمادية فى الكائنات الحيوانية، بغير أم (أو بديلتها) فى مقام أساسى إذ هى مانحة شرعية الوجود، ويدخول الأب (أو بدائله) لحقل الرؤية، ثم الأخوة أو الأقران ليتأكد دور الجماعة الأولية Primary group والتي هى الأسرة كمؤسسة تشبع الحاجات وتقوم وتؤسس لاساليب الفرد فى توافقه مع البيئة فى حقب لاحقة، إنها بنية مادية بمعمارها الثقافى/ الاجتماعى «تفرض على الوليد (فى المراحل الباكرة بل ومابعداها) إطاراً لخبرات بيئية خاصة تكون لها دلالتها

(١) حسن حنفى «محاولة ميدانية لسيرة ذاتية» فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ - ١٩٨١ (مرجع سابق).

(٢) أحمد فائق «الأمراض النفسية الاجتماعية» دراسة فى اضطراب علاقة الفرد بالمجتمع. (دار آتون للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٨٢).

الخاصة وآثارها النوعية . تختلف عما تكون عليه عند الآخرين^(١) ثم تأتى المدرسة لتثقل الطفل من تبعية الأسرة إلى لبنات جديدة للاستقلالية الراشدة، فهى والحال هذه ليست دوراً معرفياً فحسب بل هى مجتمع جديد يعد الطفل البازغ لمجتمع أكبر، وتسهم مع الأسرة فى غد التساوق والتكيف مع المواقف الجديدة، فهل بالإمكان أن تغفل هذه الحقب أو المراحل الطفلية، التى أسهمت فى التكوين، بل كانت ركيزته، عندما نسمع عبارة مألوفة سارت مسرى المثل «الطفل أبو الرجل»؟!

بهذا الفهم، والإنسان - من زاوية موضوعية تدرك حتمية الذاتية - أسير ما أسهم فى تكوينه من علم، كانت تدافع بداخله تساؤلات شتى، ما بين ديناميات الشخصية وإسهامات حسن حنفى العلمية/ الفكرية وبخاصة فى مشروعه الثلاثى الجبهات.

وكان اللقاء...

فى تلاطم الموج

بمكتبه أو قل بمكتبته الفريدة الغنية والغزيرة معاً والتى يعرفها عشاق الكتاب ومحبو الكلمة كان التلاقى (المقابلة)، وفى الخاطر محاولة أولى للكشف عن مصادر لثنائية تراها لدى الآخرين فى رؤيتهم له، فعلمه نور يشع ضياءً، وكلّمه نغمات ربيع يتردد لحنها على ألسنة محبيه، وهو فى عيون ناقلديه (ويمكننا أن نقول أيضاً مخالفيه أحادى النظرة من ذوى الأيديولوجيات الإقليمية - العرقية والدوجماطيين). جدائل ليل بأفكاره المدد بلا بصيص (!!)، نهايتان متباينتان - مع اختلاف فى درجات كليهما - كانت واحدة من دوافعنا للاقتراب من صرحه، والحوار حول جبهاته (كتاباته)، كى تلتئم لدينا بعض من فجوات تخيم بالعممة بين الطيات. ولم يكن يحملنى إليه غير إعزاز لا يستر، وتقدير لجهد متبذل، بجانب رغبة حميمة فى اكتمال ديناميات المعنى بالأدوات والمفاهيم التى أحسها تحقق مبتغى.

وكان على أن أقوم بتعليق الحكم Epoché، بلغة الفينومينولوجيا، التى كان إسهامه فى إيضاح دلالاتها واستخدامها فى عديد من مراحل مشروعه، «من تفسير الظاهريات، إلى ظاهريات التفسير» تفرداً يحسب له، وهو ما ألزمنى بدءاً ببرد الوقائع إلى صرح

(١) صلاح مخيمر «المدخل إلى الصحة النفسية» (مكتبة الأعلام المصرية - القاهرة ١٩٧٥) ط ٢.

«الشخصية» التي أبدعت وعكفت على هذه الجبهات الثلاث لتكون إعادة البناء والدراسة من جانبنا، إثراء للعلاقة بين المبدع/المفكر، والمنظر/الإنسان (الشخصية بددينامياتها وبنائها ومكوناتها)، والشخصية هنا اختزال Reduction للوقائع ورد لكثرتها واقتصاد في العلم، وهى بهذا المعنى مبدأ تفسيرياً تمثل محور الدراسات النفسية وبخاصة حين البحث عن السببية وراء السلوك بكافة معطياته (والنشاط الإنساني بعامة) كمعلول، فهناك دوماً صلة عليه ما بين الشخصية (علة) والسلوك (معلول). وبهذا المعنى فإن الشخصية بإبداعاتها العلمية وأنشطتها بعامة فى كافة المجالات والأحوال، هى المفهوم الذى نفترضه لتفسر عبره كافة تنوعات مسالكها، لكن ما الشخصية؟!

أحبنا نحتاج هنا لتعريف إجرائي تستريح إليه كافة مدارس علم النفس - بما فيها التحليل النفسى - والذي لم يحفل بتقديم تعريف لها، إذ أن كل اهتمامه كان منصّباً على بنيتها، ومافياتها ومفاهيمه المتفردة غير بحث فى دينامياتها ووظيفتها فى السوية والمرضى، واللذين يراهما «هما هما من حيث المبدأ مختلفان من حيث الانظام»، ويفهمان كلاهما (السوية والمرضى، بل والانحراف) الواحد بالقياس للآخر إذ لا يوجد كائن بشرى بغير صراع، حيث تحقيق التكامل فى الشخصية هدف مطلق تستهدفه فى حالة من التكامل العارض - إن صح التعبير -، ونسعى إليه ولا بلوغ لمتناه، إذ أن امتداد الانا (موجود) (*) لا يقف عند الشعور، الذى لا يمثل كل الحقيقة - إن كانت كذلك - فهناك اللاشعور، ذلك المكبوت Repressed الذى يحتاج إلى جهد جد كبير ليخرج إلى حيز الشعور، وإن كان المحللون النفسيون يرون شواهد له فى كثير من معطيات الحياة اليومية ويمكن لأينا أن يمسك بقاعه اللاشعورى إذا ما أدرك قيمة حدس الكبت Intuition of repression على حد تعبير باشلار^(١) وهو كما يعرف أهل الفلسفة ليس محللاً نفسياً، بل فيلسوفاً يمثل إسهامه فى الاستمولوجيا المعاصرة نموذجاً متفرداً فى ظننا). لكن مرة أخرى ما هو تعريف الشخصية الذى نستند إليه لمعرفة الماوراء Meta ماوراء النفس

(*) من إبداعات حسن حنفي فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الانا» أن جعل عنوانه الرئيس «تعالى الانا موجود»، أغلب الظن ادراكاً منه كانه لقصدي سارتر انتقالاً من الانا أفكر عند ديكاوت إلى معناها الثرى عند هو سيرل والفيزيولوجيا.

(١) جاستون ماشلار «تكوين العقل العلمى» ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت (١٩٨٢).

Metapsychology^(١) عني به علم نفس الأعماق Depth psychology الذي يهتم بالأبعاد الدينامية والتطورية والاقتصادية والطوبغرافية والبنوية للشخصية باعتبارها علة كل نتاجات الفرد؟! كل

سنستعين هنا بتعريف جد بسيط ودال للعلامة أولبرت Allport وفيه يقول «إن الشخصية هي هذا الانتظام الدينامي للفرد لأجهزته النفسجسمية التي تحدد توافقاته الأصلية مع البيئة»^(٢)، إنها بهذا المعنى جسد العلاقة بين الأنا - أنت، والذي يلتحم في نتاجها الكلي وجود واغتراب معاً كان بذاته نتاجاً لتواصل بين ذاتي Intersubjective يلزم - في ظني - بتواصل بين ذاتي جديد هو بمثابة نفى Negation أو علة بلغة اللاكانيين وسيلة لإمساك بالتنصل (نفى النفي) Denegation^(٣) الذي قد يضع يدنا على مسارب تشبثات الأنا، أي أنه إمساك بالوجود داخل الاغتراب، ومن هنا وبهذا المعنى وغيره من أسباب جئت على طرف منها في صفحات سابقة كانت المقابلة الأولى مع حسن حنفي، والقلب مشتاق للحظة يتفتح فيها زهر الكلام مع هذا الموسوعي، صاحب المشروع الحضاري بجبهاته الثلاث ... و ..

المباغطة

وكنت أعرف - والمرء أمير معرفته - أن ثمة ثالثاً مشتركاً بيننا هو لاشعور كلينا، كما أن هناك علاقة طرحية Transference نغدها في كل علاقة إنسانية؛ موجبة أو سالبة أو ثنائية للوجدان Ambivalence، ومن جانبي كنت أتوقع ما لا يتصور، بقدر ماكنت على قناعة

(١) لفرويد خمس مقالات شهيرة كتبها في أحد عشر أسبوعاً بدءاً من مارس ١٩١٥ وانتهى منها في بواكير مايو من نفس العام، وهو ما أشار إليه أرنست جونز Ernest Jones في كتابه «حياة وأعمال فرويد» Ernest Jones: The Life and Workes Sigmund Freud, Basic Book, iv.y, 1995.

وقد نشرت بابتزرة الرابع عشر من العليمة الميبارية S.E التي اشرف عليها استراشي وأنا فريد، وهذه مقالات هي «الدوافع الغورية ومصائرهما - الكتب - اللاشعور - تكلمة ميتابسيكولوجية لنظرية الأحلام - الحفاء والميلانكوليا، والحلولون الضميصون يرون أن أبعاد الميتابسيكولوجيا والتي يتيقن بها أي ظاهرة نفسية تقوم على بعد التنشئة «البعد التطوري»، والبعد الاقتصادي «من ضعف الأنا أو قوته. والكتب الأولى والثانوي، وصولاً إلى ميكانيزمات الدفاع وطبيعة العلاقة بالموضوع»، البعد الطوبوغرافي «ويتصل بتصور مفاهيم الشخصية من هو أنا Ego وأنا أعلى Super Ego بجانب التقسيم النوعي الشهير للشعور والتشعور واللاشعور والبعد الديناميكي، وآخرها البعد الشوي. انظر. Freud, S. The Standered Editiin (S.E), Vol. 14, Hogarth Press, London, 1975.

(2) Ollport, G. Personality, a Psychalogical Interpelation, Henry Holl, New York. 1937.

انظر أيضاً فرج طه، «أصول علم النفس الحديث» (دار المعارف - القاهرة ١٩٨٩).

(٣) يرى التحليل النفسي مشتقاً في ذلك مع رؤية فلسفية أن النفي ضرب من الحكم، وقد يكون البديل العقلي للكتب ولفرويد مقال بعنوان «النفي» نحببه جليلاً بالقراءة. Freud,s (1925) The Negation, S.E.Vol 8, Hogarth Press, London, 1975.

بعبارة هيجل فى فينومينولوجيا الروح «الشيء الأهم إذا فى الدراسة العلمية هو أن تحتمل جهد التصور»^(١) وفجأتى حسن حنفى بما أحسسته - وقد أكون مخطئاً - بتردد يفسد ماكنت قد أعددت نفسى له كهدف من المقابلة، وتذكرت «قد ترتد الهيلة مام الحقيقة وتنزع إلى المحافظة على ماتوشك فقده»^(٢)، وتذكرت مقولة هيجل «الوعي... إنما هو فعل تخطى المحدود»، وهانذا ألتقى وجهاً بوجه بما يعوق التخطى وللعلامة حسن حنفى أسبابه فكيف كان ذلك؟ بدأنى بكل دفته الذى يعرفه له الجميع، وبدمائته الخنون، وإن شابيهما - فى ظنى - تسرب لارتياح أحسبه نتاج خبرات سأتى إلى طرف منها. قال بعد حوارات مؤانسة ومن قبل أن أقوم بتشغيل جهاز التسجيل الذى كنت أحمله معى؛

(الحقيقة أنا أخشى باستمرار من «الفكّة»)

وهو ما أحسبه حدس شعورى يعلم النفس وأدواته، إذ تعنى العبارة خشيته من الاهتمام بالتفاصيل الصغيرة على حساب الكليات والقضايا الكبرى!!، ولم يكن غريباً التداعى الطليق Free association إلى جورج طرايشى ومحاولته فى «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى»!!، ونهجه المتأثر فى جانب منه بترجماته المبصرة لفرويد^(٣)، وما يمكن أن تسيبه فى النفس جروح هذه الاستخدامات للمصطلح التحليلى النفسى من قبيل «الغريزة القبتاسلية، والقدرة الفالوسية وما إليهما»^(٤)، ولم

(١) هيجل «علم ظهور العقل» فينومينولوجيا الروح» ترجمة مصطفى صفوان (دار الطليعة - بيروت ١٩٨١).

(٢) هيجل - المرجع السابق (وتجد الإشارة هنا إلى ترجمة العلامة صفوان لـ Anxiety بالهيلة، وترجمهما أحمد عزت راجح بالحصر من التعبير القرآنى حضرت صدورهم).

(٣) جورج طرايش «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى» (رواى الرئيس - لندن ١٩٩٩).

(٤) ترجم جورج طرايش عدداً من أعمال فرويد، وكلها ترجمات عن الفرنسية، وهنا تكمن السوء الأولى فعميد من هذه الترجمات الفرنسية بها اختراعات وتقصان عن الطبيعة المعيارية الإنجليزى المستمدة من الجمعية الدولية للتحليل النفسى، ومن ثم عن الطبعة الألامية ذلك لو غضضنا الطرف عما فى الترجمة أحياناً من اضطراب للمعنى بسبب غيبة فهم متخصص للتحليل النفسى لكن الأشد نكابة هذا الاتجاه الشرفانى، والذي لا ينفرد به وحده بل يشترك فيه جمهرة من المترجمين والكتاب اللبانيين بخاصة والمشرق والمغرب العربى بعامة - فيما يتصل بترجمة المصطلح. وليضاح الأمر أن على عاتق مصر «وذلك أقرار لحال وناريخ» وعلمه النفس بها كان لهم قدر الزيادة، ففى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة «جامعة فؤاد» كانت للدراسات النفسية نصيب فى برامجها، وأنشأ مصطفى زيور أول قسم متخصص لعلم النفس بجامعة إبراهيم «جامعة عين شمس» عند إنشائها عندما استدعى طه حسين وكان وزيراً للمعارف فى آخر حكومة للوفد (١٩٥٠) ليؤسس قسم للدراسات النفسية على غرار السوربون، وفى هذا القسم قام بالتفويض دجيل أسس الأجيال، وقامت حركة ترجمة واسعة بجانب نشر أسهمت فيه مجلة «علم النفس» التى أسسها يوسف مراد مع مصطفى زيور (يونيو ١٩٤٥ - فبراير ١٩٥٣) وفيها كان أول «نواة لقاموس علم النفس» منذ العدد الأول. ومع إشراف مصطفى زيور على المؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى (دار المعارف ١٩٥٧) وتصديراته ومراجعاته لهذه الترجمات. استقرت مصطلحات بعينها، احتاج مصطلح منها على سبيل المثال هامشا امتد قراءة الصفحة فى الترجمة الرائعة والرهيفة والشديدة الدقة ما لتفسير الأحلام والذي ترجمه «الطير المعلق لفرنسا» عن الألامية مستتبناً بالإجليزية والفرنسية بل والإيطالية، وعلى هذا النحو جاء جهد سلمى محمد على «الذى استقر مقامه بفرنسا أساتذاً بجامعة باريس ومدير لوحدة الدراسات النفسى جسيمية بها»، والذي أضاف بروح العالم وجهه وتقديره لأحتياجات الواقع، ثبناً للمصطلحات وترجمتها بنهاية ترجمته لكل من كاتى «ثلاث مقالات فى نظرية الجنسية» والمؤرخ فى التحليل النفسى لفرويد، ثم بعد ذلك كله تقراً «كما هى» ترجمة لـ Identpi- cation (١١) أو «نرتة» Instinct (!!!) أو «موام» لـ Phantary (!!!!).

أكن بحاجة لاستشفاف محاذير المقابلة، وإن لم يضمن الرجل على بمسندعات ورؤى فيما وجهت إليه دفعة اللقاءات التى تتابعت لتصبح ثلاثاً، آثرت ألا أتطرق فيها لما يظنه سيبتج «الفكرة»، وهو ما ينسحب لديه - فى ظنى - على علم النفس بعامة، وقد كان واحداً من أعلامه رئيساً لقسم الفلسفة وأستاذاً لعلم النفس الصناعى والفسولوجى والتجريبى، وذهب حسن حنفى ضحية لطائفية وتعسفه فى استخدام الحق فى تقديره للدرجات التى يستحقها الطالب حسن حنفى آنذاك والتى كانت بجانب عوامل أخرى سبباً فى ضياع «الامتياز وإن كنت مازلت أول الدفعة...»^(١). وهكذا جاءت ساعة الرحيل لفرنسا تحت وطأة «الجو النفسى»...

لا أريد أن أتعسف أنا الآخر فى استخدام الحق، حق استخدام مفاهيم التحليل النفسى فى سبر غور الشخصية، مادمت آثرت اختياراً ألا أبتعث شجوناً، وبدلاً من أن يكون عنوان هذه الدراسة «حسن حنفى، الإنسان والقضية»، لم يكن مناص من أن أضيف «ومقابلات لم تكتمل»، إذ عدلت عما كنت أنتويه وقد كان مقصدي أن يكون جشطلتا (كلاً)، لا ينفصل فيه الجزء عن الكل المتفصل فيه، ورؤية تحليلية نفسية تتفق مع النظرة الجشططية التى يشير إليها حسن حنفى، ويعرف أنها تفترض منذ البدء مبدأ المعنى حيث الرابطة العلية «لا يمكن أن تكون مجرد تتابع واقعى... بل هى رابطة ذات معنى»^(٢)، ولا غرابة فى ذلك فقد استلهمت الجشططية فكرة حدس الماهية من الفينومينولوجيا دون أن تفقد استقلالها كمدرسة فى علم النفس أسهمت فيه إسهاماً فريداً، قضى عليها على حد تعبير بول جيوم «فرط ثرائها»، والتحليل النفسى من ناحية أخرى (وفيه كان لى ميلاد معرفى) هو الذى لا يرى الإنسان إلا باعتباراه معنى ودلالة فى كافة أحواله، ويرد كافة الوقائع، حتى ما يبدو غير منطقي، لقوانين فهمية تقوم أول ماتقوم على بعد المعنى وتنتمى دراساته وتياراته ليتعانق بعضها عودة إلى رحم الفلسفة، وما لا كان J. Lacan ومدرسته التى لم تعد قاصرة على فرنسا، بل وازداد انتشارها عبر العقود الثلاثة الأخيرة انتشاراً مؤثراً يعلى من لغة اللاشعور، ويؤسس لوكتائر لم تعد مجرد إعادة لقراءة فرويد كما كان بدوها (من أسماؤها اللامعة فى فرنسا والعالم إن لم يكن المعها المحلل النفسى اللاكسانى المصرى مصطفى

(١) حسن حنفى، «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١» «الاصولية الإسلامية» مرجع سابق.

(2) Koffka, K., Principles Of Gestalt Psychalagy, Routledge & Kegan Paul, London, 1950.

صفوان)، وهناك بنزفاغفر Binswanger, L. وهو من الرعيل الأول الذى شارك فى لقاءات الأربعاء التى كان يعقدها فرويد منذ عام ١٩٠٦، وهو مؤسس منهج العلاج بالك Dasei-nalyse وأحسب أن تعيير Dasein فى صميمه تعبير فلسفى، ومن قبل ومن بعد فالتحليل النفسى على حد تعبير لاجاش «فعل هو البحث»^(١)، والموقف بما آل إليه الأمر «بحث لما يكتمل».

إلماحات على غير المكتمل

من الظلم أن نحمل حسن حنفى وحده مغبة اللامكتمل، فمستوليتى فيه لانتقل - بل تزيد على مسئوليته، فمن المنطقى أن تكون له رؤيته فى الآخر، وهى رؤية قابلة للتفسير، ومن غير المنطقى أن يكون إحجامى مع أول إشارة منه «للفكرة» سيلاً لصدمة معرفية، إنه خجل أو حياء لا مكان له فى العلم، وأستطيع رده فى نفسى لمغبات لاشعورية تتصل بميكانيزم دفاعى جد واضح، ويكشف عن أغوارها أنه ميكانيزم الفعل الرديد (أو صيغة رد الفعل) Reaction formation، وليس غريباً فى هذا السيل أن يُعرف الشيه بالشيه، فقد سألت - ضمن ما سألت - حسن حنفى عن ذلك الموقف الصامت المتسامح معاً من أوجه النقد التى تجاوزت المقالات إلى تأليف الكتب بجانب إحجامه عن حوار مخالف فيه وما أشتمه نرجسية شמוש لديهم، وهنا قاذنا التذاعى إلى:

«المفكر العربى يرى نفسه نجماً زاهراً - السيوطى يكتب التجوم الزاهرة - كل منهم يريد أن يصبح بمفرده فى ليل بهيم لا يرى غير نفسه، ولا يرى غير أفكاره هذا أحد الأسباب، بينما هناك متسع، فالليل بهيم للغاية ومتسع، ولا يستطيع نجم واحد أن يسطع، ربما هذا ورثناه منذ فجر النهضة العربية، لما كانت الثقافة العربية تتحلل حول أفراد، الطهطاوى فى مصر، خير الدين التونسي فى تونس، الكواكى فى الشام... هذا مفهوم فى جيل الرواد، لكن الثانى والثالث والرابع والسادس، أظن أن النجوم الزاهرة لم يعد لها مكان، هذا أحد الأسباب، السبب الثانى المدخل الأيدىولوجية للثقافة العربية، كل مثقف عربى تمرکز حول أيدىولوجية ليس بالضرورة أيدىولوجية سياسية، على الرغم من أن ذلك وارد، قد تكون أيدىولوجية إقليمية، هذا مغربى، هذا مشرقى، هذا خليجى، هذا... أو قد تكون أيضاً

(٢) داتيل لاجاش، «الجميل فى التحليل النفسى» ترجمة مصطفى زبور، وجهد السلام للفتايش، (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٧).

مدخلاً عرقياً، هذا شيعي، هذا سني، هذا درزي، ولهذا عندما يتمركز المثقف العربي حول أيديولوجية سياسية عرقية طائفية يصعب الحوار، وربما السبب الثالث والأخير هو أن المثقف يجد نفسه باستمرار أنه هو البديل، أنه موجود، البديل عن السلطة، البديل عن العالم، البديل عن الأشياء، والبديل عن الحقيقة.. وهذا الذي أسميته أنت النرجسية.. وبالتالي إذا كان هو البديل المطلق، إذا كان هو الفرقة الناجية أمام الفرق الضالة، بالتالي يستحيل الحوار لذلك أرضى ضميري، وهو كما قال الإمام الشافعي «أنا على صواب وقد أكون على خطأ، وأنت على خطأ وقد تكون على صواب»، وأنا حتى أعكس الآية حتى أعطى نموذجاً للحوار، أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ حتى أعطى إمكانية أكثر للحوار، لكن طبعاً نحن في حاجة إلى وقت لكي نعرف ماذا تعني التعددية، وماذا يعني اختلاف الأطر النظرية.. أنا أعتبر نفسي باستمرار مجتهد، يعني إحدى الاجتهادات الأخرى، وأنه يمكن إمكانية عمل مشترك في إطار من برنامج وطني موحد، ويقوم على تعدد الآراء والتعددية الفكرية إلى آخره.. من يريد أن يحرر فلسطين لأنها أرض المسلمين أهلاً وسهلاً.. لأنها حرية شعب فلسطين، الليبرالية، أهلاً وسهلاً، لأنها جزء من القومية العربية أهلاً وسهلاً، لأنها دفاع عن عمال فلسطين والبروليتاريا العالمية أهلاً وسهلاً، يهمننا تحرير فلسطين بصرف النظر عن الأطر النظرية، لذلك أنا لا أحوار الأطر النظرية، ولكن أسعى باستمرار لإرساء قواعد تعددية، وأنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، وكلنا يجتهد الرأي وبالتالي أعطى درساً للتواضع، لذلك أنا أذكر باستمرار لأولئك الدوجماطيقيين صورة من الإنجيل عندما جلس السيد المسيح يغسل أقدام تلاميذه لإعطائهم درساً في التواضع.

أي تداعيات نخرجنا لرؤية تتجاوز عدم الرد على ناقيديه إلى طبيعة الحوار المونولوجي (الاحادي) إذا صح التعبير، والذي يقع فيه المثقف العربي من وجهة نظر حسن حنفي، لكننا نرى أنه يقدم بذلك - أيضاً في ظني - تبريراً للصوت الواحد الذي ينظم حبات كونه؛ مسبحة جبهاته الثلاثة التي تنغلق أصابع صاحبها عليها، ولا تتردد آياتها إلا في حلقات مريديه، وهي مكثفة بذاتها لا تقتحم، وإن اقتحم مبعدها الآخرون، فلا رد.. دعهم.. «أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ..»، صيغة رديدة للتسامح تقفل باب الحوار ليصبح مونولوجاً Monologue.. وفي نقد الآخرين - في ظني - ما يجب أن يوجه للذات!!

لكنى سأقفر على الوقائع وأشير إلى ظاهرة لا تحتاج لجهد البحث من خلال ذلك الحوار الذى قام بين حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى ونشر تباعاً فى حينها (من شهر مارس ويواكير شهر نوفمبر ١٩٨٩) فى مجلة اليوم السابع، ثم أعيد نشره مع الردود والمناقشات بعنوان «حوار المشرق والمغرب»^(١)، وأول ما استوقف نظرى، أنه «مونولوج» متواصل لكليهما، قد أتلمس بعض سببه لدى الجابرى، وقد أغنأتى حسن حنفى عن تفسير أسبابها (من النجم الزاهر إلى المدخل الأيديولوجى وما يتصل بهما من نرجسية شمسوس، وإقليمية ضيقة الأفق وكأننا فى مباراة حول فضلى وفضلك، والتنازلات الظاهرية الهامشية لخدمة الآمال فى عملية «بناء معقدة طويلة الأمد» والاتهام الإسقاطى فى «حق العرب أن يشتكوا من شئ» من البخل من طرف المفكرين المصريين على أيديولوجيا الوحدة العربية، فقليل منهم كتب فيها، وقليلاً ما كتب هذا القليل»^(٢)!!

وكلها من أقوال الجابرى والذى ليس بموضوعنا هنا، لكن ترى هل يمكن أن نتساءل عن بعض عليات الطابع المونولوجى فى موقف الحوار هذا عند حسن حنفى، وبعبداً هوناً عما فسرته بنفسه من دوافع لهذا الواقع المرئى عند المثقف العربى؟!

أحسب أن هناك بعض الضرورة لتنف من المقابلات التى لما تكتمل، وفيها حدثنى حسن حنفى عن والده ذلك النموذج الذى يحمل على الإعزاز والتقدير، والذى لا أحسب حسن حنفى يمكن أن يستبعد توحده به فى اهتمامه بالموسيقى، وإتقانه لعزف الكمان، ومواصلته للتدريب عليها فى باريس لولا ظروف أطروحته وحالته الصحية واستغرفته آتة طويلاً يعرف كيف أنه إذ يعزف فإن اللحظة المكشوفة (الاندماج) لا يتيح له أن يسمع صوت الآلات الأخرى التى تشاركه العزف، بل هو مستغرق فى ذاته، وحتى حوار آتة مع الآلات الأخرى رهين بنوتتها (التمركز حول الذات)، ومن ناحية أخرى - إذا ما كانت الرؤية السابقة محسوبة على «الفكرة» - فإن الكمان بطبيعته آلة شرقية/ غربية، إنها ثنائية المنحى، والتأمل لإسهامات حسن حنفى الفلسفية/ الفكرية ومشروعه ذى الجبهات الثلاث سيجد كثيراً هذه المقابلات والثنائيات: التراث - التجديد، النقل - الإبداع، الفناء - البقاء، النقل - العقل... إلخ بل إن الجبهات الثلاثة لديه «ترد

(١) حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى «حوار المشرق والمغرب»، (دار توفيق للنشر - المغرب - ١٩٩٠).

(٢) محمد عابد الجابرى، فى «حسن حنفى، ومحمد عابد الجابرى، «حوار المشرق والمغرب» (الرجع السابق).

إلى جبهتين اثنتين فقط^(١) لكن أكثر من ذلك كله أننا نرى فى تألفية ثنائية وجدانية (فكرية) Ambivalence وهو مصطلح صكه بلويلر Bleuler عام ١٩١١ وذاع استخدامه على يد مدرسة التحليل النفسى لإبراز التناقض والثنائية فى المجالين الوجدانى Affective والفكرى Intellectual وغيرهما، وذلك منذ استخدام فرويد له للمرة الأولى فى مقاله عن ديناميات الطرح عندما أضفى على المصطلح بعداً دينامياً^(٢)، وقد يطول الحديث حول الطابع الطرحى (التحويلى)، والذى نعتبره والثنائية وجوداً محاثاً Potentiel فى الإنسان مع اختلاف فى الدرجة بقدر الإمساك بالقاع اللاشعورى على حد تعبير ميرلو بونتى، الذى أحسبه مع باشلار (وهما فلاسفة فى مقام أول)، قد اهتمتا بالإمساك باللاشعور وفض الكبت، حتى أن باشلار يرى أنه ما من سبيل للتخطى وتجاوز الوقفة بغير القطيعة Rupture التى تستحيل بغير حدس للكبت... و..

وأعرف أن عازف الكمان الفنان إذ ينطلق بإبداعه قد يتجاوز حدود المنطق المألوف إذ يقدم فى جملة موسيقية مقاماً بعينه ويتبعه بنقيضه كأمر مستملح وإبداعى فى علم الموسيقى. لكن الموقف فى مشروع علمى - فكرى، يحتاج لكل الدقة حتى لا تتناقض العبارات ومضمونها من صفحة لأخرى حيناً، وتطول الوقفات - مع الإحباطات - عن جوهر القضية مع غزارة فى إنتاج يتدثر بمعطيات فى الحياة اليومية حيناً آخر، وهو مانراه يطمع نقاد حسن حنفى وحساده، ويحتاج منه - فى ظنى - لما نعرفه له من دقة بحاسب بها تلامذته ومريديه، بقدر مانرى أن من يقوم بغزالية مضادة - إذا صح التعبير - عليه أن يكون ابن رشد إذ يرد الاعتبار للنظر والتفكير، وفصل المقال هنا ألا يحجم عن رد أو حوار يبنى، وليس مونولوجاً تنغنى به، بقدر أهمية أن يجد إطاره النظرى مسراه فى واقع عملى تفكيراً للوقائع وليس مواكبة عجل لشدات فيها، وهو القائل فى مقابلاتنا التى لما تكتمل «الإطار النظرى وسيلة وليس غاية، والغاية هى فهم الواقع وتغييره وتحريكه، لكن أحياناً المثقف العربى نظراً لاعتزازه بثقافته تصبح الوسيلة لديه غاية والغاية وسيلة، وبالتالي يتصور أن الثقافة هى الغاية... ومن ثم يغلق نفسه فى الثقافة وتصبح الأيديولوجيات والنظريات بديلاً عن الواقع، (بينما) الواقع يزداد تآزماً يوماً عن يوم».

(١) حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار القنية للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩١).

(٢) حسين عبد القادر وآخرون، «معجم علم النفس والتحليل النفسى» (دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٦)، ط ١.

فهل يرضى أن يتأخر موقفه من الواقع (المنهاج، العهد الجديد، والعهد القديم) حتى الآن وهو من كان منهجه نقطة بدء منذ أطروحاته العلمية، لكن المنهج (كجبهة ثانية/ثالثة) تأخر طويلاً، وإذا كان يخشى مدد العمر، فإننى أخشى - ومن منظور سيكلوجى يستند إلى بعض مما ورد فى سيرته الذاتية بمرتكزاتها التسعة - أن يستغرقه التأمل والنقد الذاتى الشعورى الذى يصنع المقال، وإحباطات الواقع والانشغال بـ «الفكرة» (مقالات فيها عطر فكر نعم، لكن ما الجدوى) فلا يتخطى القطيعة ولايمسك بالاغتراب منشغلاً بالاستغراب، فتكون الغربة عن الأنا، ويرتج الآخر آتئذ ويحق «وماندري نفس ماذا تكسب غداً، وما تدرى نفس بأى أرض تموت»، إن القضية هنا - فى ظنى - «وقل اعملوا» (بصيغة الجمع)!

أى فريق عمل قال عنه «سأنتبه إلى تكوين الباحثين الشبان...»، لكن ليس من أهل التراث والتجديد أو المؤسسات العلمية فحسب، فحسن حنفى نهر يستطيع أن يعترف كثيراً من العشب، ولايكفى أن نعبر فوق جسد مشروعه (الذى لما يكتمل)، أو أن يركن لجرحه المتعال، أو جروح الوطن، فيسكت عن هذا، وتشغله الوقائع اليومية فى ذاك.

بل عليه - فى ظنى - أن يمضى بركبه - الذى يعمل - ومشروعه الذى يجب أن يكتمل، وأن يمد الحرف بحثاً وعملاً فى آن واحد، وهو من نعرفه طاقة لا تكف وفراديس عشق لمصره وعرويته وقناعاته، وقد يكون الآخر بعض السهد وبعض التقدير، وقد يكون الأنا بعض الشوق وبعض الارق، لكن الواقع والغد شاطيء العمل وكل الجهد... وله العتبى حتى يرضى.

حسن حنفى ونقاده

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية (*)

تثير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويثير مايطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه - مثلما كتب عن الجابرى - يفوق ماكتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم إن لم يكن كل ماكتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذاك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ماهو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الدراسة الحالية مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وماهى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، اسرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والامتغراب؟ وماهى

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بأداب القاهرة.

المناهج التى قدمها معاصروه فى تقديم هذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف بين حنفى ونقاده هل فى التحليل العلمى المعرفى أو الدينى العقائدى أو السياسى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل من كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومنهج، أبعاده ومستوياته، وبهنا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولى التى تلقى الضوء على مانحن بصدده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج المثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نبحثها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه «ظاهرة اليسار الإسلامى: قراءة تحليلية نقدية» تونس ١٩٨٣، ود. أحمد خضر فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه «التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى» الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى: النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، العدد ٦٥) وفيصل دراج «حسن حنفى وتنظير اللاعقلانية» (اليسار العربى)، ورفعت سلام: تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه «بحثاً عن التراث العربى» القاهرة ١٩٩٠، ود. محمود إسماعيل فى «القراءة الأيديولوجية للتراث العربى» أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد النص بعنوان «حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات» بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرايشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث» لندن ١٩٩٦، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى»، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة «مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى».

تلك مجرد نماذج تتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوروبية التي خصصت لدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضيع مختلفة من الدراسة لكنها لاتندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تنبها للدفاع عنها مقابل ماوجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ماوجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارئ استخلاص مايره من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحنا من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأسامية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتي يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان حركة النقد الفلسفى فى مصر معقّين فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً: من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية:

(أ) «الموقف الطبيعى والتراث والتجديد»:

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب «الموقف الطبيعى» وصاحب «التراث والتجديد» ملمحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. يحدد هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد عودته من فرنسا وذلك فى أعقاب هزيمة يونيو ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناقش «موقفنا من التراث الغربى» الذى نشره

حنفى فى الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا فى نفس العدد محدداً بداية حوار نقدى مشمر بدأ عقلانياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهى انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية - والذي نشر بعد ذلك فى كتابه الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى «الحركة الإسلامية المعاصرة» بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول: هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التى يعرض لبحثها.

الثانى: هو الإدلاء برأيه الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التى تسود نقد زكريا هى التناقض الذى يسود كتابات حنفى والذى يمثل بالنسبة له لغز يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض فى أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام ما يسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى فى مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة «التراث والتجديد» الذى دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تمجيد هذا النص وتقيدته بمرحلة ماضية فى التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذى رده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو «كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجة الموضوع» (ص ٥٧).

وهذا النقد الذى انتشر يندرج فى تصورنا فى إطار ما يسميه بـ «أوهام المرح» حيث رده الكتاب لأن قائله فواد زكريا، بينما هو نقد لا يصمد أمام التحليل، فلا أخال نافداً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض لمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا فى الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكرى وحرصه على المنطق الصورى الشكلى أبعدته عن الاهتمام بجوانب أخرى فى دراسته للظاهرة الإسلامية، وهى الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبه إلى ذلك ألكسندر فلورس فى دراسته «فؤاد زكريا وجدالياته للظاهرة الإسلامية المعاصرة» مما يجعلنا تساءل عن حقيقة التناقض النظرى الذى يتبع مواقف متماسكة اجتماعياً وسياسياً مقابل الاتساق النظرى الذى يؤدى إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لا ينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفى للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والتنازع التي قدمت في «التراث والتجديد» هي نفسها مانجده في مقالات الوطن عن «الحركة الإسلامية المعاصرة» كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك في بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متميزين أحدهما فلسفى ابستمولوجى وهو مانجده في «التراث والتجديد» فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثانى خطابى دينى ذو غاية سياسية يختلف فى الموضوع والتحليل عن الأول. والسؤال: ما الذى جعل فؤاد زكريا - وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

فى تقديرى أن خلافاً أساسياً فى التوجه بين حنفى وزكريا يكمن خلف هذا النقد «فزكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحداثة فى الوطن العربى دوغما تحفظ على غربية الأفكار العقلانية التى تغلغت فى مصر والوطن العربى ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكرى وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلانى الحديث فى الحياة الثقافية العربية». بينما حنفى فى أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربى معطياً للتراث الفكرى العربى الإسلامى مكاناً واسعاً فى مذهب التجديدى». ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الخالى فى قضيتين هما:

١ - قضية الهوية والأصالة.

٢ - قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ماتبعنا تحليلات زكريا والتى تتخذ من مقالات حنفى ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثانى - أو قل الرئيسى من دراسته - حيث يرى أن حنفى ينظر إلى نفسه فى كثير من الأحيان على أنه امتداد عصرى لتراث الفقهاء، ويتبنى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفى لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفى للأصالة بالنقد، يقول: «تطوى عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لعنى «الأصالة الإسلامية» حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث النص الدينى ابتعاداً عن الأصالة» (ص ٥٢).

ومنذ فترة طويلة لاحظنا - جوشي Govi - أن قيمة زوايا الانكسار ليست هي القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلا طفيفا لكي يبرر دقتها.

وبعد نوجياور o. Neugebauer كتب لوجين A. lejeune أن هذه الطريقة لضبط السلاسل الرقمية والتي تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة كانت مألوفة لعلماء الفلك البابليين. إذن فهذه الطريقة التي لم يقم بطليموس بصياغتها التي توصل إليها الفارسي وكيلر والتي يمكن أن تعاد كتابتها هكذا: زاوية الانحراف

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110+i}{400} \quad \text{Avecd} = i - r$$
 لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت في عهد بطليموس ولكنها ظهرت في عهد ابن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهمية هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم في الاستعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبيق قانون سنيليوس Snellius غير أنه عبر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافه الخاص بالزيغ الكروي حث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه - بالرغم من عدم الثقة في القيم الرقمية - إلى البحث عن وصف كمي، وبمعنى أدق فإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفته ومفسره الفارسي (توفي في عام ١٣١٩) توصل إلى بحث كمي لم يكن هناك ما يضاهيه لدى طويل.

كان الفارسي يتبع هدفا واضحا ألا وهو إيجاد لوغارثم يمكن أن يعبر عن استقلال وظيفي بين زوايا السقوط وزوايا الانحراف من أجل طرح قيم الانحراف لأي خط تلاقي، مع الأخذ في الاعتبار وسطين محدودين إذن فهو يقسم النسبة $[0 \text{ و } go]$ إلى اثنين $[0 \text{ و } ٤٠]$ و $[٤٠ \text{ و } go]$ ، ويقارب الدالة $f(i) = d/i$ عن طريق دالة مائلة لـ $[go \text{ و } ٤٠]$ - كما نجد نفس الشيء عند بطليموس - وعن طريق دالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ $[0 \text{ و } ٤٠]$ ؛

$$F(i) = \begin{cases} \frac{18000 + 265i - i^2}{72000} & \text{Sur } [0^\circ, 40^\circ] \\ \frac{110 + i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطي التوليد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسه في نقطة $i = 40$: أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنيات محرقة في هذه النقطة.

متفاوتة فى المراحل المختلفة التى مرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التى يدعى فى بداية مقالاته أن حنفى يعبر عنها. لانتقصد القول بتناقض أحكام فؤاد زكريا، ولكننا نشير إلى المنهج الانتقائى الصورى الشكلى فى التعامل مع الأفكار والأحداث الذى يتضح فى الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتى يشخص فيها المازق الحقيقى الذى تعاني منه مصر فى تطلعها إلى المستقبل وهو اضطرابها إلى أن تختار بين فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفى طريقة حله لهذا المازق بطريقة أفلاطونية يقول: «لن يكون لنا خلاص إلا فى اليوم الذى يصل فيه الذين يفكرون إلى المستوى الذى يتيح لهم أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر، أو يصل الذى يفعلون إلى المستوى الذى يدركون فيه قيمة الفكر المتفتح والعقل المستنير» وهذا هو نفس الموقف الذى انتقده زكريا فى دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون.

(ب) التحليل النفسى، التراث وعقدة الماضى:

ونفس الموقف السابق من كتابات حنفى ونفس الاتهامات يكررها جورج طرايشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسى لعصاب جماعى» حيث تتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه فى الإضافة للتحليل النفسى الذى يمتد به ليطبقه على نتاج المفكرين العرب «إذ إن التحليل النفسى مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعى، هو أيضاً فن ذاتى وخصوبته كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه وزحابتها» (ص ١٠). يتناول طرايشى العصاب الجماعى الذى يعرفه بأنه كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية. والعقدة التى يتمحور حولها العصاب الجماعى العربى هى «عقدة التثيت على الماضى»؛ والذى يخصصه فى خطاب التراث أو الخطاب التراثى فى نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة أو مايسمى نفسه بخطاب الأصالة، وكتاب طرايشى يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعى للانتلجانسيا العربية فى الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، والثانى حالة مشخصة وخاصة من تظاهره وهى الحالة التى تقدمها كتابات حسن حنفى «الذى هو بلا جدال الممارس الأكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة» (ص ١١).

وينطلق تحليل طرايشى فى دراسته من القول بازدواجية العقل فى كتابات حسن حنفى مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فيه مع طلاء فرويدى، فهو يرى أن أول وأكثر مايلفت النظر

فى كتابات حسن حنفى هو قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض فى الموقف النهجى وفى الموقف من القضايا وفى الموقف من الوقائع وفى الموقف من النصوص وفى الموقف من الأشخاص ولا يفعل سوى رصد مايراه تناقض فى كتابات حسن حنفى. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سؤال حول قدرة التحليل النفسى على التعامل مع الخطاب العربى المعاصر ونشير هنا إلى دراسة على الصراف «الخطاب العربى على سرير بروكست» (الوحدة العدد ٩٢)؛ التى تقدم نقداً مهماً لمعالجة طرايشى، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسى للخطاب العربى المعاصر تقرأ هذا الخطاب من وجهة نظر ضيقة أولاً. وأنها تتخلى عن الواقع بمقدار مايتخلى «الخطاب العصابى» عنه ثانياً، وأنها تقدم قراءة انتقائية ولا تاريخية ثالثاً؛ انتقائية لأنها تنتخب من الخطاب العربى مايلئم المنهج التحليلى النفسى وتجبر مفردات الخطاب على الدخول قسراً فى حقلها الدلالى لا تاريخية لأنها تقرأ الفكر لا بوصفه سيروية متصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكوناً» (ص ١٨١)، الانتقائية التطبيقية، والتعميم النظرى والقياس من دون براهين وتثبيت مايتحرك ويتبدل ومجانبة الواقع بل تجنبه هى من جملة مايتسم به عمل جورج طرايشى (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقد طرايشى الذى اعتمد فيه كما يظهر فى الفقرة الأولى من القسم الثانى على فؤاد زكريا تهدف فى المقام الأول - كما أسلفنا - إلى بيان المناهج المختلفة الى تعاملت مع كتابات حسن حنفى، فالتحليل النفسى كمنهج وطريقة فى العلاج يعتمد على التداعى الحر الطليق للعصابى أو المريض النفسى لاستخراج العقدة النفسية المختفية فى أعماق اللاشعور، أما المعالجة التى يقدمها لنا طرايشى القائمة على تحليل نصوص حسن حنفى فهى معالجة قاصرة تماماً لأن النصوص التى يتدخل فيها المؤلف عن وعى بالتنظيم والحذف والتعديل والصياغة بحيث يقدم لنا خطابه الواعى الذى يريد إيصاله للقارئ. تختلف تماماً طبقات اللاشعور وتسعى لاختفاء الكبت والعقد فهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر فى طبقات شعوره؟

إن ماحاوله طرايشى يتفق فى توجهه الأساسى مع ماقدمه فؤاد زكريا وهو البحث عن التماسك الفكرى خلف ماظناه تناقضاً فى كتابات حسن حنفى فقد تعامل مع الظاهر

والملعن أكثر من تعاملها مع المكبوت والخفى والمقموع والمكبوت عنه، وهذا ماحاوله على حرب فى دراسته عن حسن حنفى مستغرباً.

(ج) التفكيكية للهوية وليس للغرب:

يعلن على حرب عن منهجه التفكيكى فى قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مع حسن حنفى الذى يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجهة على الساحة الفكرية فى الوطن العربى من أصحاب مشاريع التجديد والتحديث، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا يعيد من خلاله النظر فى المفاهيم والمذاهب وحسب بل أيضاً فى الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمسلمات (حرب: نقد النص ص ٢٨)، ففى مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة» يعلن حنفى بوضوح وصراحة وجرأة رفضه للمقدمات التقليدية فى علم أصول الدين الإسلامى. «إنه يحاول أن يشور على العقيدة بالتحرر من مقدماتها الإيمانية وأسسها الثابتة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات القارة فى العقل العربى الإسلامى» (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن الفيلسوف المسلم لا يستطيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه «وهذا هو الفصام بعينه» (ص ٣٠)، هذا ماكتبه حرب بعنوان حسن حنفى ثائراً بمناسية صدور كتابه من العقيدة إلى الثورة ويخصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفى مستغرباً يناقش فيها عمله «مقدمة فى علم الاستغراب».

يؤكد حرب على «قوة النص» عند حنفى: «فأنت قد تخالفه وتنتقده. ولكن لا يمكنك إلا أن تعترف وأنت تقرأه بأنك أمام باحث قدير ومفكر كبير وكاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه» (ص ٣٤)، ومن هنا لايملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فهو لا يهتم - كما يذكر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبعده ولا يقوله، منتقياً عن خروم نصه وهوامش كلامه منسجماً بذلك مع المنحى الذى ينحوه فى تناول النصوص وهو «مذهب أهل التفكيك» (ص ٣٠).

إن خطاب الهوية فقد حججه ومصداقيته ومآله وينبغى أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليات المتعالية التى تشكل منها طروحاته المعلقة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت والالتفات إلى الهامش

والمستعبد والمسكوت عنه»، ومن هنا فهو يبدأ نقضه من الفصل الأخير وبالتحديد من الحاققة التى يتحدث فيها حنفى عن «النقد الذاتى وحدود العمر» ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفى، يقول إن حنفى لا يعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لا يعتبرها محاولة للخلاص الفردى بل هى عنده هم جماعى. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن الفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة فى حمل الأمانة الفكرية وفى الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمتحقق بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفى من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، إن مايركز عليه ناقدنا هو أن حنفى يركز فى عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربى ويضيف - متناسياً ما سبق أن قدمه حنفى فى «من العقيدة إلى الثورة» إن دارس الغرب (حنفى) لا يريد درس التراث وموضعتة... يعطى حنفى الأولوية لدرس العقل الغربى وموضعتة دون العقل العربى، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربى هو الذى أيقظنا من سباتنا الحضارى.. مستتراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمنا الفكرية يتمثل فى الخضوع للتصوص التراثية التى تسجنتا فى زنراتها» يستدرك حرب بعد حوالى أربعة صفحات فى هامش طويل إلى أن حنفى يقف فى مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة فى تعامله مع التراث الإسلامى بل إنه يفوق الجابرى فى نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر وفى أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركان الذى يعد الأكثر تفكيكا للعقل الإسلامى» (هـ ٣ ص ٤٤). وإلحقيقة أننا هنا وفى هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد حنفى ذلك لأن ناقدنا التفكيكى الذى لا يؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفى ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذى يضم «من العقيدة إلى الثورة» كما يضم «مقدمة فى علم الاستغراب» ويراها فى أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب «الاستغراب» وفى الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه فى علة أوهام أسقطها على نص حسن حنفى أو أسقطها من نص حنفى المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفى الذى مصدره

الذاتية - كما يخبرنا - والتي ترجع إلى ديكارت بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب ما يهدف إليه منهجه وهو ما يطلق عليه وهم الأنا ويعنى به «الاعتقاد بوجود هوية صافية فى ماهية ثابتة أو بداية لحظة أو أنا مركزية» يقول: «يواجه حسن حنفى الآخر أى الغرب بهوية غير قابلة للتحديد» (ص ٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى فى موضعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التى ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعى له.

ثانياً: اليسار الإسلامى وضعية تاريخية مادية علمانية:

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامى من كتاب وباحثين فى الفكر الدينى وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمى الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامى هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستتر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكان الفكر الدينى خلو من هذه الأسس، التى يدين الداعين لها عمل حنفى بأضدادها تماماً.

والعمل المبكر الذى سعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان «ظاهرة اليسار الإسلامى، قراءة تحليلية نقدية» للكاتب التونسى معسن الميلى ١٩٨٣، فالكتاب قراءة فى فكر حنفى، الذى يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامى (ص ١٧ - ١٨) وحين يعرض لليسار الإسلامى كمشروع حضارى (ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣١) مؤكداً أن حنفى يعطى لليسار الإسلامى تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً فى نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامى إلى مجموعة من كتابات ذات الاتهامات الفكرية والسياسية المتباينة» (ص ٣٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية لليسار الإسلامى اعتماداً على نصوص حنفى وهى: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص

٣٦)، ومحاربة السلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدى تاريخى من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢ - ٤٣) مع القيام بعمل تجديدى واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المقاصدى للشرعة (ص ٤٦).

ويرفض الميلى هذا الفهم الوضعى المادى التاريخى «لقد ظن حنفى أن الوحى أغلبه وضعى» وكان الوحى لا يأتى إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحى فهو ينتهى بنا منطقياً إلى تفسير الوحى تفسيراً مادياً تاريخياً» (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامى يجنح بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحى، وبالتالي إمكانية تجاوزه. والنتيجة التى يصل إليها المؤلف هى الحكم على هذا الاتجاه بالقصور فى الفهم والتسرع فى الحكم (ص ١١٧ - ١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفى واع بما يقوله ومايسكت عنه، إنه يريد أن يربط الوحى بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحى كما أبرزه فرويد أو ماركس... ويتهى إلى أن حنفى وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلاله، وأنه يريد تفسير الوحى تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه» (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف فى التناول نجدها فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» وهى سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر فى مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهى مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد: فالدكتور حنفى من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لا يرى حرج فى تطبيق فلسفاتهم على القرآن «هنا تظهر سمة أساسية فى كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدى هى الخلط المتعمد بين الوحى والفكر الدينى فأى نقد للفكر الدينى والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها فهى تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض الوحى». وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفى إلى رفض الفضاى الحلال والحرام والدنيا والآخرة والجنة والنار والملاك والشيطان واستبدالها بأفكار أكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الدينى لا العلمى فى الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفى قال بالحرف الواحد «لا يحتاج الإنسان كى يكون مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة

والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز» (العدد ٩٠١ ص ٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثياً، بل أوروبياً.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ماهى إلا نظرة بعين أوربية وبعقلية أوربية وبمنهج أوربى... لا يهدف - من وجهة نظر الناقد - إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لاعقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) ومن هنا واجب التنويه، فواقع الحال أن الإسلاميين - من ذوى النوايا الطيبة - لا يفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لا يصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوربى. وهذا فى نظره يوضح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالذى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفى رسالة اسبينوز لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين ما يريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا ماكرره الناقد فى المقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسيل الذى يدعو إليه الدكتور هو طريق موالة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهى مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. إن تقديم أسبينوزا فى العربية يقدم نقداً لما اعتور الكتب الدينية من تشويه، وهو ما نهنا إليه الفكر الدينى الإسلامى فأسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهودى لذا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالي فإن من يقدم اسبينوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدم لليسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكروا الغرب وفلاسفته ليهدم بها

الإسلام، يريد هذا اليسار تفريغ الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامى ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفى دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص ٤٩). واليسار الإسلامى يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص ٤٤ - ٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عند أبرر عملى التيار الإسلامى الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذى يرى فى التراث والتجديد محاولة لآنسة الدين وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و«مطلقاته» و«مقدساته». «فنحن إذن - من وجهة نظره - بإزاء استعارة لفلسفة «التنوير - الغربى - العلمانى» يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع النصرانية الأوروبية إبان النهضة الأوربية الحديثة (ص ٢١٠)، ويرى أن مذهبه فى التعامل مع التراث «المخزون النفسى» هو تصفية لهذا المخزون وتبخيراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره». فهو يلغيه ويصفيه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلة. وهذا منهج أذكى - ولا نقول «أخبث» - فى التعامل مع هذا «المخزون»! لأنه سبيل «غير مباشر» فى التصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفى - الذى نتفق فيه معه - من أن مهمة التراث والتجديد هى التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضى، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذى نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول.

وتتضح السمة التعليمية فى كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التى يتوجه بها للقارىء. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب «التراث والتجديد» هدفه بأن ذلك يتم فى تركيز الفكر حول «الإنسان» بدلاً من الله. وأن هذا «الانتقال» و«الإلغاء» و«الإحلال والتبديل» إن هو إلا التصحيح الذى يكشفه لنا «التنوير - الغربى» فى صورته التى جاء بها الدكتور حسن حنفى يقول شارحاً «التوحيد يعنى وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنسانى الاجتماعى» (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن «المطلوب هو علم توحيد بلا «إله» وبلا «عقيدة» وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو «من العقيدة إلى الثورة» (ص ٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كان نوضح مثلاً أن المشروع إذ جار لنا أن نطلق على ماقدمه حسن حنفى لفظ مشروع، هو التسمية التى حددها له صاحبه وهى «التراث والتجديد الذى يحلو للدكتور عمارة أن يطلق عليه باستمرار مذهب «التراث والتجديد» وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذى يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولا توضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية فى العقيدة التى ينبغى أن لا تظل غير متحققة وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذى يقدمه لنا هو التوحيد فتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لايعنى - ولا صرح حنفى بذلك - إلغاء «الإله» وتصفية «العقيدة».

أقول إننا لانهدف إلا إلى تقديم القضايا التى ثقف أمامها نقاد حنفى وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التى أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الدينى فإن النقد الأساسى هو سعى حسن حنفى إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهى مصطلح غربى مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفى مستنكراً لها «إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهى تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هى الغاية القصوى من «التراث والتجديد» (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل مايرفضه كتاب التيار الدينى؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثانى من عبارة حسن حنفى اليسار الإسلامى، الجانب الذى يراه مؤكداً للذاتية، فسمع كل هذا «العبث - التنويرى» الذى تجاوز به د. حنفى حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسن ميزة على «التويريين - المستغربين».. فهو داعية لاستقلالنا الحضارى، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضارى والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأل الناقد من موقع الود والامل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الدينى والإلهى.. ألا يسهل هذا على «التغريب» مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذى حفظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟ إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذى يبقى مميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟ وما المبرر إلى التمايز الحضارى عن النموذج الحضارى الغربى؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر فى استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذى خصص فى السنوات الأخيرة جهداً كبيراً من عمله للبحث فى مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كلية أو مايسميه المشروع الحضارى الغربى وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفى بعمله أو بحفره فى العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقى بنا فى أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من نقد لعلم الاستغراب الذى قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقاً للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجئين ذلك إلى تعقيبنا الحتمى لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هى توظيف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذو التحليل الماركسى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان «التناقض والبراجماتية فى التجديد والترديد فى الفكرى الدينى» (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع فى عمله حسن حنفى بين الماركسية والبراجماتية. «الرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم مايميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شئ ماركسية معلنة لا خفاء فيها» (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ما هو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية» (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى «وأغرب ما فى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام» (ص ٢٠٩). لماذا لا يجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وما حقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لتتحول إلى انجاء نقدى آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثاً- التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية:

لقد أراد أصحاب هذا النقد - والذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول - تقديم نقد للجزء الثانى من «اليسار الإسلامى»، وهو ما يطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية حسن حنفى، كما كتب الباحث الأردنى ناهض حتر فى دراسته الى أراد بها كما يخبرنا فى تصديره القيام بمهمة عاجلة، ألا وهى تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخى فى الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصرى وتراجعه، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفى» (ص ١٨) ويحدد لنا فى الفصل الثانى معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها فى الفكر العربى المعاصر (ص ٣٥ - ٥٧) ليقدم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة فى الفصل الثالث موضحاً أن ما يسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع السلفى بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى يتنمى فى إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسى الذى ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هى الرؤية التى ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تأتى فى الأساس من قدرته الفائقة والخرافة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثانى من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج فى فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها «المنهج الشعورى الاجتماعى - الذى يعد عنده (عند حتر) - تأليف ما يأتلف». والغريب أن الباحث الماركسى يناقش فينومينولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة ماركفين فاربر «علم الظواهر» ضمن كتاب جوتز: «فلسفة القرن العشرين» دون الاعتماد على أى من مصادر الفلسفة الفينومينولوجيا أو (الظاهريات) وليس - كما كتب الناقد - الظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الوعى الإسلامى - الماهيات غير ممكن ظاهرياً، يقول: «الوعى الإسلامى لا يمكن أن يكون محاثياً للوعى حسب المنهج الظاهرى، وبالتالي فإن المنهج الظاهرى لن يستطيع خدمة أغراض د. حنفى فى إيجاد تأصيل معرفى للوعى الإسلامى، أى منح هذا الوعى يقيناً فلسفياً»

(ص ٧٣) لذا فإنه يضيف - وكان ماقرره ناقدنا حقيقة مؤكدة - أن حنفى يدعم الوحي الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هى دعامة تاريخية وهو أمر مناف للمنهج الظواهرى (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى ترقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها ونقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر مايقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج الظاهريانى وتدعيمه بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حتر «المنهج الشعورى الاجتماعى» أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث» ألا نعد ذلك إضافة حقيقية للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوحي وعلى تحققها فى التاريخ؟

لنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث: «لاتعدو خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة «المنهج الشعورى الاجتماعى» غير انفعالات شخصية فردية يصير الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو «الخطابة» معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً» (ص ٨٥).

يعبرنا الباحث الأكاديمى - المناضل ضد الظلامية - فى صفحة ٧٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لايسطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول «إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجى مع الحركات الاجتماعية - السياسية الأخرى» (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى - التى لاشك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حتر وهو الموقف الذى سنجد فى كتابات أنصار هذا التيار هو «أن التنكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه» (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير - والعياذ بالمادية - هو مثالى «إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه «يتحزب حيث لا أحزاب»

والأمر أن المرء بالنسبة للدكتور حنفى يكون «متحزباً حيث لا أحزاب» فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية» (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيستو الحترى فى أربع نقاط.

أولاً: أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً: أن الخطة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافة نظرياً فهى تكشف عن موقف عديم تجاه التراث.

ثالثاً: أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته «متحزب» لمعسكر المثالية - الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الادعاءات والأيدولوجية للبورجوازية الامبريالية، وبالتالي فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدولوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً: تكشف الدلالات الأيدولوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً الأيدولوجيا لكل من الرأسمالية الكوليتالية فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمتحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى [كما يطلق عليه] كل هذه المسؤوليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمس له أن يكون أكثر نضالاً فى خطواته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأنتوقف أمام المقولات الرئيسة التى جعلها محورها لعمله وهى سعى حنفى لتقديم منهج فلسفى لتدعيم السلفية وهو النهج الشعورى الاجتماعى الذى استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هومسرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهافت تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للامبريالية والرأسمالية

لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفى من الماركسيين لا يصلون إلى ما وصل إلينا رسولنا ضد الظلامية - كما سيأتى لاحقاً - إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لانتقريء تاريخنا السياسى الاجتماعى - أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخى. (ص ١٧ - ٢٢) - ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفى ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفى فى كتابه - الذى كان أصلاً أطروحة للماجستير - لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفى. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبق المقولات المادية بشكل ميكانيكى، تلك السمة التى نجدها لدى حتر، والتى تمتاز مع لغته العلمية الراقية التى أشرنا إليها تختفى لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً - وبعضهم متخصص فى علوم إنسانية غير الفلسفة - وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والفضايا التى عاجلها بإيجاز فى بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل وهو الباحث المقتدر فى سيولوجيا التاريخ الإسلامى مواقف حسن حنفى الوطنية فى نقده له فى «القراءة الايديولوجية للتراث العربى» فى الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هى تحليل نقدى لكتاب محمود أمين العالم «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذرى مع أطروحات حنفى يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جاداً، ويرى فيها «حساً جذلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية» (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفى واعتبر «التراث والتجديد» ثورة فى الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى وذلك فى دراسته «الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد».

ويناقد محمود إسماعيل - عمل العالم ويتوقف أمام تقييمه - للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الايديولوجية للغرب وذلك بالعودة إلى التراث، لكن حصاد معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك فى رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربى بتياراته ومدارسه وايديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ماهو عقلانى «هيومانى» وماهو تبريرى نصى «شوفينى»، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الامبريالية التسلطية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل فى «إحياء إيجابيات التراث». هذا ما يأخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامى على السلفيين الجدد الذى يرى فى حنفى أهم أعمدة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم فى تقييمه لحنفى ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن فى جهد حنفى واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والتبيلة المتحازة لتقييم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفى وعلمه الغزير ودماثة خلقه وتواضعه هى الأسباب الحقيقية التى تبرر حكم العالم على حنفى. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفى تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطائى مفرغ من «التاريخانية الاجتماعية» لا يقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمى ولا يرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب مايكون للنبوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تختفى الفينومينولوجيا وأين تظهر النبوية، أو يعرض لأعمال حنفى نجد نوعاً من الازدواجية فى نظراته وتنبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام مايسميه كتابات حنفى فى الستينات خاصة نقده الدينى. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفى ومواقفه يدفعان الباحث التاريخى إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجى أقرب إلى التحليل النفسى لما يسميه هروب حسن حنفى كمتقف واعى مرهف فى فترة تراجع المد الوطنى. بل يرى فى عكوف حنفى الدؤوب على مشروع لقراءة التراث فى أصوله الأولى لإتمام رسالته فى تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفرى بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً - كما يقول بإعطاء بعض النماذج التى تؤخذ على حنفى، لكنها تبين فى آن الوقت إنجازاته.

* وفى الوقت الذى يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها فى تناول التراث.

* وفى الوقت الذى يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ينتقد مافى التراث من راويات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

* وفى الوقت الذى يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفى عند الناقد التاريخى كسب كبير لقوى التنوير والثوير والتقدم وذلك إن ارتد عن رده، أى بتخليه عن الجانب الأول فى الأمثلة التى أشير إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى فى جهد حسن حنفى مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينات والثانية هى ماتلا ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التى دفعت حنفى إليها إلا أن معالجته لها - إن صح أنه قدم

لنا معالجة فهي تحليلية نفسية وليست تاريخية، وكم كنا نتمنى أن يقدم التاريخي الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفي لفترة الستينات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفي المختلفة خاصة ثمانيته عن الدين والثورة في مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التي تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفي في سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقدية منهجية في كتابه «بحثاً عن التراث» القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان «تجديد التراث شرط التهوض» فهذا العمل يمثل عنده صرخة في وجه تدهور وضعية الإنسان العربي الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن في بنية المجتمع العربي، والذي قاد إلى التدهور الحالي. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو في اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم في العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفي يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لاختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذي يصبح معه استخلاص نسق فكري متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر ما يقدمه حنفي يمثل نسقاً خاصاً يتطوى على آلياته المتميزة. إن سلام لا يريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه رؤية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفي تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوحي فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة في بيان العلاقة بين الحضارة والدين ويخرج من ذلك إلى الدين انعكاس لواقع مادي وتعبير عنه، وأن البناء الشعوري هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنساني اجتماعي. ويرى أن حسن حنفي إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدها في الأبنية الشعورية لا يلغيها أو ييطل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع» (ص ٩٠).

وكما يقض في تحليل الدين المصري القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشعر العربي الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الإسلام ليتفق مع حنفي في القول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفي أن أهم ما يميز التراث

حركته وعدم ثباته. فالروحى قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر» (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلته الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفى للتجديد الذى يفترض فيه أساسيين مادية وفكرى، متقدماً إهدار أساس المادى والاكتفاء بالأساس الفكرى.

ويقدم لنا فى الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته «رؤية عامة» للعمل، يراه فى بنيته نسقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متناثرة، لاتشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالى خلل بنوى. كما يتسم هذا النسق المثالى - كسمة أولى - بالدينية. فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعى الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالى فى التراث الدينى الصادر عن القرآن والسنة. ويمثل النص الدينى مطلق يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع [التراث والتجديد] إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعى والفكرى، مع فقرة ختامية ترى فى التراث والتجديد شاهداً على مآل الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضىء على تطورات التالىة فى هذه الحقبة العvisية من التاريخ العربى.

رابعاً: تأويل التلوين وتلوين التأويل

نتناول فى هذه الفقرة الختامية النقد الذى قدمه د. نصر حامد أبوزيد فى دراسته «التراث بين التأويل والتلوين قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى». وقد ترددنا فى تحديد مكانها فى هذه الدراسة هل نضعها فى نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أم نجعلها فقرة مستقلة، وعلي الرغم من أن النقد الذى يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخى الاجتماعى، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها فى عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التى ينطلق منه عمل حسن حنفى، وتسعى لنفس الهدف، وهى تمثل نقداً داخلياً «للتراث والتجديد» وليس نقداً خارجياً له. وهى ثانياً تضع التراث والتجديد فى سياقه التاريخى الاجتماعى، وهى ثالثاً دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية، ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس التشهير والتجريح والتكفير. فهى جهد علمى لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة وقد قدمت هذه الدراسة

فى الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة «الف» التى تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

ويهمنا فى البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد فى البداية تحديد وتعريف للمفهومين المستخدمين فى الدراسة: التأويل والتلوين اعتماداً على المصادر الأساسية فى الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الإصطلاحية للتأويل مميّزاً بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره الذى يقصدون به التأويل الشيعى بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نحو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوتة الملبسات والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى، موضوع قراءة اليسار الإسلامى.

وهو يرجع التلوين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد والمعرفى. (ص ٨١).

يهدف الناقد أذن إلى تحليل التراث والتجديد إنطلاقاً من فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة وتأويلية للتراث أم على العكس من ذلك يقدم قراءة مفرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى المعرفة العلمية بينما الدافع إليها التوجه الأيديولوجى. وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذى يجلو له أن يطلق على عمل حسن حنفى «مشروع اليسار الإسلامى» - وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجه للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو «التراث والتحديد»، خاصة فى القسم الأول منه «من العقيدة إلى الثورة»، وهو كما اشرنا عمل يختلف لغةً وتوجهاً وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الإسلامى.

وهذا التموهية التعمد فى اختيار عنوان لجهود حنفى - يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة - يساعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الواعى

أو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله منحى ابستمولوجى معرفى يهدف للتأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد ابستمولوجى كما تظهر القراءة التلويئية المغرضة لعمله.

لنرى سويًا كيف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيدًا جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيدًا، ويتناولها فى سياقها الفكرى والتاريخى حيث ارتبطا سويًا فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على طريقته أو إنطلاقًا من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب «التأويل والتلوين» التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامى واضعًا آياه فى إطار الخطاب الدينى، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطابًا فلسفيًا مصاغًا بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدى فى لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعًا من التقية بينما هى عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته فى التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطابًا سياسيًا ولا دينيًا ولا تحليلًا للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمى للتراث - انطلاقًا من منهجه - وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامى.

فمصطلح «اليسار الإسلامى» أطلق فى الثمانينيات طرحه حسن حنفى فى العدد الأول - والوحيد - من المجلة التى صدرت إحياء لتقاليد العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وإشار إلى هذا مرتين (ص ٨٣ - ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. ويهمنى أن نبين آليات الاخفاء والإظهار التى يلجأ إليها الناقد ليقدم لنا تفسيره لجهد حنفى فى إطار أيديولوجى، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد - والذى حرره وحده تقريبًا - من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان «التراث والتجديد»، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص ٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامي كتأكيد وجود وتحديد هوية في بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات في مواجهة المخاطر التي يتعرض لها على المستويين السياسي والأيدولوجي.

ونستطيع أن نعي محاولة صاحب التأويل والتلوين في اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفي - الذي نسميه باسمه؛ وهو «التراث والتجديد» - بالأحداث التاريخية التي واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامي ليصبغه بسمة سياسية. والاتجاه الثاني الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التي تمثلت في دراسات حنفي الثلاثة بالفرنسية - مناهج التفسير: دراسة في علم أصول الفقه، تفسير الظاهريات - وتحويله إلى مخطط لليسار الإسلامي، مع أن اليسار الإسلامي كان استجابة للواقع السياسي لمصر والعالم الإسلامي كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجاً لعمل علمي انخرط فيه حنفي منذ دراسته للدكتوراة عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجي الذي يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامي لا ترد به أية إشارة لليسار الإسلامي. ومع هذا فإن الناقد يصبر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامي على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من أصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامي نوعاً من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العام؛ الذي يختلف عن العلماء المتخصصين. في هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، بل هو إبداعه الأصل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقى، ولأن كل منحى توفيقى يجنح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامي يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص ٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية «استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالة الذاتية، أى في سياق وجوده التاريخي. (ص ٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامي من التوفيقية التلويئية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان من العقيدة إلى الثورة يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلى فإن دعوة مؤلفه لإختصاره وتركيزه إنما يعنى من منظورنا كشف المستر في بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جذلي. (ص ٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان «التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخى»، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخى، فهو يتعامل مع الفكر عمومًا والتراث خصوصًا على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيرًا من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع. أن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطًا مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كونى ويفقده «دلالته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخى - الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى - فى هوة الذاتية التلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص ٩٩) يتحول الموضوع - التراث - عبر تجلياته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بناؤه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين «البناء النفسى للجماهير» و«أبنية الواقع».

إن ما يعترض عليه الناقد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها. وأن دفاع «التيار الإسلامى» عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان «منهج الشعور» ليكون منهجًا لتحليل الوعى الاجتماعى.

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان «التراث: إعادة بناء أم إعادة طلاء؟».

وحين يتناول نصر أبوزيد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشروع تجاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جلة انتقاداته وعمقها. وتظهر فى نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد «التراث والتجديد» وليس «اليسار الإسلامى».

يقول: «إن مصطلح التجديد» هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم «إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم» (ص ١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تمثل الإجابة فى كون «التراث والتجديد»، هو يقول، اليسار الإسلامى رغم وعوده بالعودة لبناء العلم «علم الكلام» الاعتزالى لاكتشاف العدل فى الالهيات والسمعيات، ووعوده بتطوير الاتجاه الاعتزالى نحو «عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد ابقى على بنية العلم كما صاغتھا العصور المتأخرة على غرار البنية الاشعرية. وهذا فى رأيه قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لإعادة البناء (١٠٤).

أن الاشكالية الحقيقية كما يراها نصر هي عجز هذا الخطاب عن إنتاج تحليل سوسيولوجى حقيقى لتفسير الوضع المقلوب فى بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحول المنهج التاريخى إلى «الشعور التطورى» وإهمال منهج التحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج «الشعور البنائى».

يطالب أبو زيد التراث والتجديد بإتخاذ التحليل التاريخى/ الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجاً فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن يتقل من بناء العلم الاشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى. ويمكن فى إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والوثب فى قراءة الحاضر فى الماضى والتلون فى تجديد التراث لحل أزمات العصر. (ص ١١١).

هنا يفشل مشروع اليسار الإسلامى رغم إيجابياته فى نظر أبو زيد أو هو أقرب إلى الاخفاق منه إلى النجاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فى ثلاثة هي: إن المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو ثانياً يجمد الحاضر فى إسار الماضى ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوع شبه تام. وهو ثالثاً يتجاهل السياق التاريخى الاجتماعى للتراث ويتعامل معه بوصفه بناء شعورياً مثاليًا مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص ١٢٠).

وكاد أن يتحول هدف «إعادة البناء» إلى «إعادة طلاء»، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله فى التلون بقدر ما تباعد عن التأويل. (ص ١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى فى قراءة نصر بصورة عامة. إلا أنه لا ينسى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمالاً للموضوعية العلمية والحياد المعرفى، فهذا الاخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد انجز المشروع إنجازات فى دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها. ويعدد لنا هذا الإنجازات التى هي موضع نقد الاتجاهات الإسلامية السلفية لكتابات حنفى.

وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهي محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى اثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجّهات للسلوك (ص ١٢١). وأن لديه انحيازاً واضحاً بجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحي مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية.

أن محاولة صاحب التأويل فى تلويثه لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الابستمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسير أيديولوجى غير مباشر. أن ما يؤكد عليه أبوزيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا يحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون. أن اختلاف نصر عن حنفى اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامى والثانى يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثانى يقدم لنا جهداً معرفياً واضحاً فى مقدمة التراث والتجديد و«من العقيدة إلى الثورة» جهد موجه للعلماء وأن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من «اليسار الإسلامى» الذى يصير أبوزيد على جعله عنواناً لما اطلق عليه مشروع حسن حنفى، وهو جهد لا يندرج فى المشروع العلمى لحنفى كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضرورى ألا نخلط بين الجهد العلمى فى التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية فى اليسار الإسلامى مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.

ملاحق

المعاني الفلسفية للفظ العربي

على هامش تأملات د. حسن حنفي تأويل

في مسألة التأويل

أ. د. عبد القادر بشنة (٥)

توطئة:

اعتنى الأستاذ الدكتور حسن حنفي في الجزء الأول من (قضايا معاصرة)^(١) بمسألتي التفسير والتأويل وهو لا يفرق حسبما يبدو بين المفهومين والمصطلحين. وأستاذنا الكبير يرفض التفسير النظري المهمم بشرح معاني القرآن الكريم بصفة مجردة، ذلك التفسير الذي «يستنبط المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك إما بقول مأثور أو بحجة عقلية». والبديل هو نظرية في التفسير تربط بين الوحي والواقع أو بين الدين والدنيا أو إن شئنا بين الله والناس.

ويستخدم حسن حنفي مصطلح «منهج تحليل الخبرات» للدلالة على النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير» وذلك لأن فهم النصوص لا يأتي إلا بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها». ويدعو هذا المفكر العربي المفسرين إلى الإنطلاق من الطبيعة الإنسانية لفهم معاني القرآن الكريم. وتحدث في هذا الإطار عن «تفسير طبيعي» لا يبدأ من اللغة كما هو معتاد في التفسير النظري التقليدي بل من الواقعة التي

(٥) أستاذ الفلسفة بجامعة تونس الأولى.

(١) «في فكرنا المعاصر» الطبعة الثانية ١٩٨٣ - (بيروت - دار التنوير للطباعة والنشر) من صفحة ١٧٥ إلى صفحة ١٨٦.

يشير إليها النص بما فيها من إدراك حسي وانفعالات وتعقل . وهكذا يكون التفسير عند حسن حنفى واقعيا إنسانيا .

لكنى أرى أنه لم يدقق النظر فى التأويل النظرى باعتباره عملية فكرية ضرورية حتى فى مستوى المعنى الذى يتبناه . وأقصد أن التأويل مهما كان موضوعه هو أمر من أمور العقل المحض ، ويمكن النظر إليه من هذه الزاوية بالذات .

وسأقدم فى مايلى بحثا يخص هذا الجانب الذى لم يوليه الدكتور حسن حنفى العناية الكافية لا عن قصور بل لأن هدفه كان إبراز ضرورة الواقعية فى التأويل . وأنا واثق أنه سيتقبل هذه الإضافة بكل رحابة صدر لما عرفته عليه من دماثة أخلاقية وحب للنقاش والنقد .

مقدمة

إن المشكل الرئيس فى نظرنا بالنسبة إلى «التأويل» بمعناه العربى هو مشكل منهجى ، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى^(١) ، لكن لم يقع الاتفاق حول جملة قواعدها وهو منهج عام للنظر فى نفس المواضيع دون أى إجماع حول أسسه وشروط إمكانه . وسبب الاختلاف هنا هو أساسا اختلاف فى المعتقدات ، وحديثا زادت اللغة الفرنسية فى تعقيد الأمور إذ نرى الناطق بهذه اللغة فى بلدنا العربى يرادفون بكل سهولة بين «التأويل» و(Interpretation) ، و(Hermeneutique) .

ونحن نريد فى هذه المحاولة المتواضعة والسريعة أن نضبط أسس وشروط إمكان «التأويل» بمعناه العربى بعيدا عن العقائد التى أدت إلى الغموض واللبس ، وعلى القارئ بعد ذلك ان يكون له موقفا إن أراد إزاء نظريسات «التأويل» الكائنة فى الحضارة العربية الإسلامية .

لكن ما هى شروط ضبط شروط إمكان «التأويل» الموضوعية؟

١ - لا بد أولا من الانطلاق من معانى لفظ «التأويل» المعجمية اللغوية وذلك بكل بساطة لأن الدال هو لفظ عربى ، ولا يمكن فى هذه الحالة أن يخرج المدلول عليه عن إطار

(١) الآيات المتشابهات (والقرآن عامة) ليست وحدها الموضوع التأويل الذى يمكن ان يكون تأويل نصوص مختلفة أخرى الخ... (وهنا حسب استعمال هذا اللفظ فى عالمنا العربى بخاصة فى العصور الحديثة).

معاني الدال. ونحن سنتطرق فعلا من المعاني الخاصة بلفظ «التأويل» والكائنة في لسان العرب. هذا القاموس الذي لا يشك أحد في قيمته وسنجد أن هذا اللفظ يعني ثلاثة معان فكرية وبالتحديد ثلاثة مناهج فكرية^(١).

٢- أما الشرط الثاني فهو ترجمة هذه المناهج الفكرية التي يعينها اللفظ العربي إلى مناهج فلسفية ذلك لأن الفلسفة مؤسسة لكل عمل عقلي و«التأويل» هو عمل من هذا القبيل. وسنقوم بالفعل بهذا العمل^(٢). وسرى أن المناهج الفكرية التي يعينها لفظ «تأويل» موجودة في تاريخ الفلسفة في شكل مناهج استعملها الفلاسفة ونظروا فيها^(٣).

وهنا يجب أن نلاحظ أننا نقصد هيكلا المعاني الفلسفية لا الإضافات المعنوية المرتبطة بالحضارة أو باختصاص الفيلسوف الخ... أي أننا نطرح المعاني الفلسفية الظرفية. وعلى كل حال فهذا سيتضح أكثر في ما بعد، وبهذه الصفة سوف لا نقع في أية مفارقة تاريخية لأننا سوف لا نخلط ما جاء في لسان العرب بما جاء عند ديكرارت وكانط مثلا. ونحن لا نقصد أن الفلاسفة الذين سنذكرهم قد قرأوا لسان العرب وتأثروا به. بل سنحاول فقط ترجمة ما جاء في القاموس العربي إلى لغتهم.

والأسس المنشودة هي إذن جملة من المعاني الفلسفية سنذكرها انطلاقا من ما هو بديهي ووصولاً إلى ما هو أساسي، فما هي إذن هذه المعاني الفلسفية؟

١ - التفسير والتحليل

يمكن أن نقرأ في لسان العرب ما يلي: - أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسه.

- ومثل ابن عباس... عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد.

- التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه الخ..

هذا ويمكن أن نقرأ ما يلي في ما يخص معنى التفسير: - التفسير والتأويل

(١) وهنا ما يحدث بالفعل في ملتقياتنا حول «التأويل» فكثير من الزملاء يتحدثون عن *L'interpretation* وهذا ما يحدث بالفعل في ملتقياتنا حول «التأويل» فكثير من الزملاء يتحدثون عن *L'interpretation* دون أي تمييز للمعاهدة.

(٢) في ما يخص التأويل عند المسلمين طالع محاضرة الزميل إبراهيم بن الحسن، وكتاب استاذنا الحبيب الفقى والذي عنوان: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي - القاضي النعمان نشر مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية - تونس.

(٣) طالع لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور - إعداد بنامه على الحرف الأول من الكلمة يوسف غياط. دراسات العرب - بيروت.

والمعنى الواحد. فمن الواضح إذن أن التأويل يعنى منهجا فكريا معروفا، هو التفسير أى إعطاء معنى. والفلاسفة حددوا التفسير ونظروا فيه. لنأخذ مثالين فقط وذلك حسب المقام. فميل (Mill) مثلا يعتقد أن تفسير شيء معين يعنى ضبط القانون الذى ينحدر منه ويتبع عنه وهذا يعنى أنك عندما تريد تفسير الجاذبية الموجودة بين الأرض والقمر مثلا عليك أن ترجع إلى القانون العام المتعلق بالجاذبية عامة، وهذا يعنى أيضا أن نيوتن قد فسر جملة كبيرة من الأحداث الطبيعية بوضعه جملة من القوانين الخاصة بالطبيعة، وكذلك القول بالنسبة إلى اينشتاين وإلى كل من يضع قوانين عامة، ونحن نعتقد على أثر لاند أن هذا الفهم للتفسير ضيق جدا وهو يدخل فى الواقع ضمن نظرية ميل المتعلقة بعلاقة القوانين والسببية.

ونحن نرى أن فهم سبنسر (Spencer) للتفسير أكثر شمولاً وهو أوسع من فهم ميل لنفس المنهج. فهذا الفيلسوف يرى أن تفسيرنا لشيء ما يعنى ضبط القانون الذى يتدرج منه. وهو بهذه الصفة يوافق ميل، لكنه يتجاوز هذه المرحلة إذ يرى أنه لابد بعد ذلك من ضبط قاعدة أكثر شمولاً ثم قاعدة اشمل من الثانية وهكذا دواليك حتى نصل إلى قانون لا مجال لتفسيره. فبالنسبة إلى سبنسر إذن لتفسير جاذبية القمر والأرض لا نقف عند القانون العام المتعلق بالجاذبية بل علينا أن نفسر هذا القانون نفسه بالرجوع إلى قانون آخر، ولعلنا نصل هكذا إلى أمور ما ورائية كأن نقول بإرادة الله مثلا كمستوى تفسيرى للقانون النيوتونى، وفى كلمة واحدة فالتفسير لا يقتضى فقط ضبط قوانين عامة تدخل ضمنها أحداث خاصة بل يجب أيضا تفسير تلكم القوانين وضبط القوانين التى تنحدر منها. ولعلنا هنا نصل فى نهاية الأمر إلى القول بأن التفسير هو تفصيل لما هو مختصر. وهذا المعنى منصوص عليه فى القواميس الفلسفية ويمكن أن نستخلصه أيضا من تحديد ميل لمنهج التفسير. وهذا المعنى هو المعنى الحام الهيكلى أضاف إليه ميل وسبنسر معانى ظرفية مرتبطة بالفكر العلمى وبالتفسير العلمى وقد أشرنا إلى هذا عند حديثنا عن تحديد ميل للتفسير وهذا واضح عندما نعتبر فكرة سبنسر والأمثلة السريعة التى أعطيناها فى محلها^(١)

(١) فى ما يخص الطابع المؤس لل فلسفة طالع مثلا الباب الثالث من كتاب كانط نقد العقل الخالص والذى عنوانه الجدلية المتعالية ومطالع بالتحديد علم الطريقة La Methodologie ونحن نجد فعلا وراء كل عمل عقلى خلفية فلسفية هى أساس ذلك العمل العقلى. وما مثال العلوم كاعمال عقلية إلا دليل على ذلك. ويمكن إن نقول ان كانط نفسه بين هذه الأسس الفلسفية للعلم النيوتونى فى كتابه Premiers principes Metaphysiques De La Science De La Nature وإن ديكارت وضع هذه الأسس للعلم فى بداية سادى. الفلسفة الذى يحتوى على فيزياء ديكارت مباشرة بعد الأسس الفلسفية الخ.

ولا شك أن العرب لم يفكروا فى هذه المعانى الظرفية وأن لسان العرب لا يشير إليها. كل ما يمكن أن نقوله فى هذا الصدد هو أن هذا القاموس القيم ينص على المعنى الهيكلى الحام. وذلك بكل بساطة لأن كل تفسير كاعطاء معنى هو حتما تفصيل لما هو مختصر. فأنت عندما تفسر شيئا ما فانك تفصله وتقسمه بالضرورة، يمكن لك أن تفهم شيئا عن طريق الحدس أى بصفة مباشرة وبدون اللجوء إلى التفصيل والتقسيم، لكن التفسير هو بالضرورة تفصيل.

ويمكن أن نقول إن الفلاسفة يفسرون بالمعنى الهيكلى للفظ أى بالمعنى الذى نجده فى لسان العرب. ونحن هنا فى مستوى البديهيات وفى مستوى الأمور التى لا تحتاج إلى براهين وجدل. فالفلاسفة يفسرون كثيرا ولعلنا نلمس هنا الفارق الأساسى الموجود بين الرجل العادى غير الفيلسوف والفيلسوف الذى يحاول تفسير كل شيء والاطناب فيه، ويمكن على كل حال أن نعرف الفلسفة بكونها بحثا متواصلا عن المعانى أى تفسيرا مستمرا. ونحن لا نعتبر هنا طبعاً نوعية المعانى التى تهتم الفلاسفة بل نقف عند عملية إعطاء المعنى أى عند عملية التفسير.

والتفسير يلائمه حتما التحليل. وهذا ما يمكن استنتاجه بكل سهولة مما سبق إذ أن التحليل هو تفصيل وتقسيم، ونحن هنا فى الواقع فى مستوى التحليل النظرى العقلى وإن شئت فقل الفلسفى ولا فى مستوى لغوى معجمى، فلسان العرب مثلاً لا ينص على هذا ومع ذلك يمكن أن نقول إن فكرة التحليل ضمنية فى هذا القاموس العربى وبهذه الصفة يكون العرب قد تحدثوا عن منهج فكرى آخر استعمله الفلاسفة ونظروا فيه: وفعلاً فقد حدد الفلاسفة التحليل كمنهج مستقل لنعط مثالين فقط وذلك حسب المقام: ديكارت وكانط.

١ - فقد اهتم ديكارت بالتحليل ووضع له قاعدة وهى القاعدة الثانية الخاصة بمنهجية الفكر الفلسفى سنذكرها حتى تكون الأمور واضحة تماماً «والثانية أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أبحتها إلى عدد من الأجزاء». وتقسيم المعضلات يعنى تحليلها^(١).

٢ - أما كانط فهو يتحدث عن الأحكام التحليلية وهو يخصص لهذا الغرض فقرة طويلة موجودة فى مقدمة كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» وهو يعتبر مثلاً أن

(١) وسنمضى أكثر بمستوى النظر أو بمستوى الاستعمال وذلك حسب أهمية الأول أو الثانى بالنسبة إلى كل فصل.

الحكمم التالي: كل الاجسام متمدة حكما تحليليا وذلك بأن صفة الامتداد موجودة وكامنة في مفهوم الجسم، ويكفى أن نحلل هذا المفهوم حتى نجدها الخ. (١)

والناظر في هذين المثالين يرى أن لسان العرب لا يمكن أن ينص على ما يحتويانه من معان مرتبطة بتاريخ الفلسفة وبعقرية كل من ديكارت وكانط. لقرأ القاعدة الديكارتية المتعلقة بالتحليل، إن لهذه القاعدة طابعا ابستمولوجيا لا مجال للشك فيه، وهو يتعلق بالفكر الرياضى خاصة. فالرياضى يقسم العضلات إلى اجزاء حتى يتمكن من حلها على أحسن وجه وكأنى بديكارت يريد أن يؤكد على هذا وأن ينصح كل رياضى باتباع هذا السبل وإن شئت فقل إنه يريد تريض كل عمل فكرى وجعل هذا المنهج الرياضى منهجا فكريا عاما يخص الفكر عامة. زد على ذلك فلإننا نلاحظ رفض ديكارت الضمنى لكل تقسيم لا متناه *Infinitesimal* ذلك بأنه لا يعتقد أن التقسيم ممكن إلى ما لا نهاية له. ونحن نعرف أن ديكارت يرفض التقسيم اللامتناهى فى أماكن عديدة أخرى، وهذا هو السبب الرئيسى فى نظرنا الذى منع ديكارت من اكتشاف حساب اللامتناهى *Le Calcul Infinitesimal* (٢)

أما كانط ففكرته مرتبطة بمعنى منطقى لا نعتقد أن لسان العرب يقصدها. فالأحكام التحليلية الكانطية تندرج فى الواقع فى نطاق منطقى لبيتزى إذ هى تقترض وحدة وانسجاما بين جميع العناصر المكونة لموضوع التحليل، وهى بالتالى ترتكز على مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية الذى قال به لبيتز، وهذا المبدأ يقول إن الشئ لا يمكن أن يساوى ضده أى أنه لا يمكن أن نعاذل بين أشياء متناقضة، وعلى كل حال فنحن نعلم أن كانط يقصد فعلا سلفه لبيتز وهو يصرح بهذا فى كتابه الخاص بالكميات السلية (٣).

كل هذه الإضافات المعنوية خارجة فى نظرنا عن نص لسان العرب الذى يكتفى فى اعتقادنا بهيكل المعنى أى بفكرة التقسيم المتضمنة فى التفسير بمعناه الخام.

(١) فى ما يتعلق بتحديد التفسير طالع مثلا القاموس الفلسفى لالاند *Lalande* نشر فلاماريون *Flammarion* وهذا القاموس يتحدث طبعاً عن اللفظ الفرنسى *Expliquer* الذى يوافق فى اعتقادنا تماما اللفظ العربى فسر.

(٢) مقالة الطريقة - ترجمة جميل صليبا.

(٣) راجع مثلا مقدمة نقد العقل الخالص ترجمة بلرنى *Born* نشر فلاماريون.

والفلاسفة يحللون بالمعنى الهيكلى الخام للكلمة وهذا أمر بديهى لا يستحق نقاشا وجدلا والفلاسفة يحللون بهذا المعنى على الأقل لانهم يفسرون بنفس المعنى^(١).

وخلاصة القول هى أن الشرط الاول لامكان «التأويل» هو أن يفسر المؤول ويحلل المواضيع التى يريد تأويلها. هذا هو الأساس الاول للتأويل بالمعنى العربى للفظ. لكن هل يكفى المؤول بهذا؟ أو هل عليه أن يركب بعد ذلك واضعا نظرية جديدة وتركيبا جديدا؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع مرة أخرى إلى لسان العرب الذى يتضمن كما أسلفنا الشرط الاول للتأويل بالمعنى العربى.

٢ - التركيب

يمكن أن نقرأ فى لسان العرب ما يلى:

قال أبو منصور: ألتُ الشيء أوولُهُ إذ جمعته واصلحته فكان التأويل جمع معانى الفاظ اشكلت بلفظ واحد لا اشكال فيه، من هذا النص القصير يمكن ان نستنتج أولا فكرة الجمع، وهذه الفكرة يمكن استخلاصها من نصوص أخرى ذكرها لسان العرب فى نفس السياق، والثى لا تهملنا هنا ونحن نبحت عن منهج فكرى - جمع الشيء، جمع الامر - جمع الضالة إلخ... لكن لا ينبغي أن نتوقف عند هذه الفكرة بل يجب أن نتعدها إلى فكرة التركيب ذلك أن الجمع الذى ينص عليه لسان العرب يصل إلى مجموعات وإلى وحدات لأن العناصر التى يتم جمعها تكون فى نهاية الامر أشياء موحدة، وهذه الوحدة التى تنتج عن عملية الجمع واضحة خاصة فى النص الخاص بجمع معان مبشرة للوصول إلى معنى واحد لا اشكال فيه وقد ذكرنا هذا النص.

ويمكن أن نقول إذن إن كلمة «التأويل» تعنى حسب لسان العرب منهجا فكريا عاما آخر هو «التركيب».

وهذا المنهج الفكرى فكر فيه الفلاسفة واستعملوه، لنرجع إلى ديكارت وكانط للنظر إلى تحديد الفلاسفة لهذا المنهج الفكرى ونحن سنقتصر عليهما لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك:

(١) وعلى كل حال فهناك عدد من النقاد من اعطوا معنى ايمولوجيا للمقارنات التى قال بها ديكارت. طالع مثلا كتاب ليون برنشتيك، Ecrits Plitosepoluques من ٢٧ إلى من ٩١.

فديكارت لا يتحدث فقط عن التحليل بل وأيضا عن التركيب وهو لا يكتفى بوضع قاعدة تخص التحليل، بل يمدنا أيضا بقاعدة تتعلق بالتركيب؛ وهى القاعدة الثالثة الخاصة بمنهجية الفكر أى تلك التى تنلو مباشرة القاعدة المتعلقة بالتحليل. وهذا هو نص القاعدة الثالثة نذكره كاملا لانه يحتوى على عبارة تهمنا وبأن ذكره يجعل الامور أكثر وضوحا، «والثالثة: أن ارتب أفكارى، فأبدا بأبسط الامور وأيسرها معرفة، وأتدرج فى الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الامور تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الامور التى لا يسبق بعضها بالطبع»^(١). وفلا يمكن ان نسمى هذه القاعدة قاعدة التركيب إذ نرى الكاتب نفسه يستعمل هذا اللفظ: أكثر الامور تركيبا، وهذا التركيب يكون عن طريق التدرج والصعود من أبسط الامور إلى أعقدها أى أننا نتقل من الامور البسيطة إلى الامور المركبة التى تحتوى ضمن وحدة وضمن مفاهيم موحدة الاشياء البسيطة وهذا ما فعله فعلا ديكارت فى التأملات وفى مقالة الطريقة والمقام لا يسمح لنا ببيان كل هذا خاصة ونحن منرجع إليه فى ما بعد.

أما كانط فهو لا يتحدث فقط عن الاحكام التحليلية بل يتحدث أيضا عن الاحكام التركيبية القبلية منها وغير القبلية وهو يقابل بين نوعى الاحكام فى الفقرة التى ذكرناها عندما نحدثنا عن الاحكام التحليلية وفى نظر كانط يكون الحكم تركيبا عندما تكون الصفة Predicat خارجة عن الموضوع Subject وذلك خلافا للحكم التحليلي. وهذا يعنى أن الموضوع فى مستوى الاحكام التركيبية لا يتضمن الصفة التى نلحقها به (وذلك خلافاً للاحكام التحليلية) وكانط يعطى مثالا وهو الحكم التركيبى التالى: كل الاجسام ثقيلة Pesants وكانط يعتقد أن موضوع الحكم وهو كل الاجسام لا يتضمن صفة الثقل التى يعتبرها شيئا خارجا تماما عن نطاق الموضوع^(٢) ومهما يكن من أمر فمن الواضح أن كانط يفهم التركيب كما عبرنا عنه من قبل. فنحن نجمع هنا شيئين مختلفين لنصل إلى وحدة وهو الحكم ذاته.

ولو نظر فى فكرتى ديكارت وكانط لنجد أنهما تحتويان فعلا على معانى إضافية لم يكن فى إمكان العرب أن يصلوا إليها. فالقاعدة الديكارتية لها كالثانية معنى ابستمولوجى

(١) نفس المصدر المذكور اعلاه ونفس الترجمة.

(٢) لنلاحظ انه يمكن اعتبار هذا الحكم تحليلا.

أكيد. فهذه القاعدة تمدنا فى الواقع بمنهج عام يتعلق بالفكر الرياضى. قبعد تحليل وتقسيم المعضلات إلى أجزاء ممكنة (القاعدة الثانية) يبدأ الرياضى فى التركيب والصعود أى أنه يصل إلى المرحلة الثانية المتعلقة بالعمل الرياضى أى مرحلة البناء الرياضى، ويمكن أن نقول إن ديكارت يعمم هنا ما هو رياضيا فى الأصل، هذا بكل ايجاز ما يمكن أن نقوله فى ما يخص الجانب الظرفى لفكرة التركيب عند ديكارت، ماذا يمكن أن نقول فى نفس المستوى عن كانط وتحديدده للأحكام التحليلية؟ لنكتف بالقول أن رفض مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية هو الاضافة الأساسية الضمنية، فنحن نركب هنا عنصرين (الصفة والموضوع) ليست لهما نفس الهوية وفى إمكاننا إذن أن لا تنقيد بمبدأ التناقض وأن نخالف ليبتر فى هذا المجال. . وبالفعل فكانت يعتبر هنا ناقدا لمعلمه وقد صرح بهذا أيضا فى الكتاب الأنف الذكر لما وضع مبدأ موازيا لذلك الذى وضعه ليبتر وهو المبدأ الذى يسميه كانط بمبدأ الواقع.

ومهما يكن من أمر فبقطع النظر عن هذه الإضافات المعنوية وهذه المعانى الظرفية فإننا نجد شيئا هيكليا عند هذين الفيلسوفين وهو فكرة التركيب بمعنى جمع عناصر مختلفة ضمن وحدة وهذا بالضبط ما ينص عليه لسان العرب كلما أسلفنا.

والفلاسفة يركبون بهذا المعنى الأولى الحام. أولا لأنهم يصلون إلى فلسفات معينة، إلى أنساق معينة. وفلسفة ديكارت هى تركيب شامخ. كذلك القول بالنسبة إلى المثالية المتعالية التى قال بها كانط. ونحن نعلم أن من ميزات الفيلسوف هو أن يكون له تركيب فلسفى خاص به، ثانيا الفلاسفة يركبون باعتبار أنهم يستعملون مفاهيم كمفهوم الحرية أو مفهوم العدالة الخ. . . وما المفهوم إلا تركيب بالمعنى الحام أى بالمعنى الذى نص عليه لسان العرب، وفى إمكاننا أن نجد هذا التحديد فى أى كتاب خاص بالمنطق يتحدث عن هذا الموضوع، ونحن لا نهتم هنا بتوعية المعانى التى يدخلها فيلسوف ما ضمن وحدة بل نقف فقط عند عملية التركيب.

فالقول لا يكفى إذن بالتفسير والتحليل بل عليه أيضا أن يركب بالمعنى الفلسفى الذى ضبطناه. والتركيب بهذا المعنى يمثل إذن شرطا آخر ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكنا، والتركيب بهذا المعنى ممكنا، وهو إذن الأساس الثانى الموضوعى للتأويل بنفس المعنى.

لكن لماذا لا يكون «التأويل» ممكنا إلا إذا توفر هذان الشرطان؟ ما هو أساس هذين الأساسين الموضوعيين؟ هذا الأساس الأساسى هو «المنهج الفلسفى الأصيل» كما منسبته وهو فعلا يتضمن التفسير والتحليل ويهدف إلى التركيب ويمكن أن نستنتجه كمعنى خام من لسان العرب. كيف ذلك؟^(١).

٣ - المنهج الفلسفى الأصيل

يمكن أن نقرأ فى لسان العرب ما يلى: الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع... وفى الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أى لا رجع إلى خير.

- وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول أى رجع وعاد.

- وأما قول الله عز وجل: (هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتى تأويله فقال أبو إسحاق: معناه هل ينظرون إلى ما يؤول إليه أمرهم من البعث).

- وقال أبو عبيد فى قوله: وما يعلم تأويله إلا الله قال: التأويل هو المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أى صار إليه وأوله.

وأمثال هذه النصوص عديدة فى القاموس العربى وكلها تفيد أن «التأويل» هو الرجوع والعودة: العودة إلى الخير - الرجوع إلى الأمر إلخ....

ويمكن أن نقول إن «التأويل» هو رجوع الفكر وليس فى لسان العرب ما ينكر هذا المعنى بل بالعكس هناك ما يدعمه ولنا فى المعانى السابقة تدعيم لهذا، فالتفسير والتحليل والتركيب هى أمور فكرية، ففى إمكاننا إذن أن نعطى للفظ «التأويل» هنا أيضا معنى فكريا.

ونقطة وصول هذه العودة وهذا الرجوع الفكرين يمكن أن تكون صفر المعرفة أى - إن شئنا - اللامعرفة ونعنى بهذا تلك الحالة التى يكون عليها الفكر عندما يتزع كل ما علق به من معلومات. ولا نريد هنا الدخول فى نقاش نظرى حول إمكانية حصول هذه الحالة أو عدم إمكانية حصولها، المهم هو أن نعلم أن هذه الحالة ممكنة نظريا ولنا فى قوله سقراط المشهورة: كل ما اعرف هو أننى لا أعرف شيئا تفسير لهذه الحالة. والأهم من هذا كله هو

(١) فالفلاسفة الذين قالوا بمنهج التركيب كثيرون لنذكر مثلا الجدلوية الصاعدة التى قال بها أفلاطون. وعلى كل حال فبعضنا لهذا المعنى ننتقد من يقف عند المصادفة بين التأويل والتفسير.

ان نعلم ان لسان العرب لا ينكر فكرة عودة الفكر إلى اللامعرفة فلسان العرب يقول لنا ان «التأويل» هو رجوع كذا إلى نقطة معينة. هذا الرجوع يمكن أن يكون رجوع الفكر، أما نقطة الوصول فيمكن أن تكون صفر المعرفة.

لكن ما معنى هذا؟ ما معنى رجوع الفكر إلى هذه النقطة؟ هذا يعنى الشك، فنحن نعلم ان مونتاني شك فى كل شيء بمعنى أنه رجع بفكره إلى حالة نفى كل المعارف حتى أنه قال: ماذا أعلم؟ (Que Sais-Je?) وهذه العبارة بليغة جدا وهى تتضمن نفيا مطلقا لكل المعارف والمعلومات. وهى تقيد نفى المعرفة أكثر من تلك التى قالها سقراط: كل ما أعرف هو أنني لا أعرف شيئا. فسقراط يعرف على الأقل أنه لا يعرف شيئا اما مونتاني فلا^(١).

ونحن نعلم أيضا أن ديكارت والغزالي قد أولا بمعنى أنهما شكا فى كل المعارف العقلية منها والحسية فرجعا بفكرهما إلى ما سميناه بصفر المعرفة وقد بينا هذا فى تدخل لنا فى الملتقى الفلسفى حول الفلسفة والتراث، واثبتنا أن شك الغزالي وديكارت يعنى قوله سقراط وهو يعنى الجدلية الافلاطونية وأخيرا الانعكاس الفكرى الذى قال به آلان Alain^(٢).

لكن «التأويل» كما حددناه حيث قلنا إنه رجوع الفكر إلى صفر المعرفة هل هو شك مونتاني أم هو شك ديكارت والغزالي أو الاثنان معا؟ ما هو نوع هذا الشك الذى يعنيه «التأويل» كما حددناه؟ إننا إلى حد الآن لم نحدد نوعية الشك الذى يقابل «التأويل» بل اكتفينا فقط بذكر نوعى الشك اللذين يمكن أن يعنيه.

والاجابة عن هذا السؤال يمكن ان نجدها فى لسان العرب ذاته إذ فى إمكاننا ان نقرا فى هذا القاموس العربى ما يلى:

- «وفى حديث ابن عباس: اللهم فقهه فى الدين وعلمه «التأويل»، قال ابن الأمير هو آل الشيء يؤول إلى كذا أى رجوع وصار إليه، والمراد بـ «التأويل» نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».

(1) P. Mohel Montaigne Les Essais نشره ودم له

(2) محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة - نشر بالمشربة التربوية للتعليم الثانى - جانفى ١٩٨٤ - العدد السادس.

لنلاحظ أولاً أن هذا النص وقع ذكره فى سياق تفسير كلمة «التأويل» كمرجع ومصير وهذا يعنى أنه بإمكاننا اعتباره كتكملة ونسمة للنصوص الأخرى الخاصة بـ «التأويل» كعودة.

وهذا النص المكمل يعنى بإيجاز أن «التأويل» هو الانتقال من معنى ظاهر إلى معنى آخر باطن وحقيقى ويمكن أن نسمى هذا الانتقال رجوعاً لأننا نرجع إلى الحقيقة والباطن بعدما كنا فى مستوى الظاهر والباطل. لكن المهم هو أن نعلم أن «التأويل» الذى يقصده لسان العرب هو ذلك الرجوع الفكرى إلى صفر المعرفة بهدف بناء الحقيقة على أسس ثابتة، وهذا النص يحدثنا عن عملية البناء التى يقوم بها الفكر بعد رجوعه إلى اللامعرفة.

فهذا النص يثبت لنا إذن أن الشك الذى يجب أن نقصده عندما نتحدث عن «التأويل» كما وقع تحديده انطلاقاً من لسان العرب هو شك الغزالي وديكارت إذ كلنا يعلم أن هذين الفيلسوفين يبيان بعد الهدم ويتقلان إلى المعانى الباطنة الحقيقية بعد الشك، الذى هو بالنسبة إليهما هادف، والهدف هو بناء الحقيقة وقد بينا كل هذا فى المقال الذى وقع ذكره ونعنى بذلك تدخلنا فى الملتقى حول الفلسفة والتراث، وفى هذا النص قلنا إن هذا الشك بما فيه من هدم هادف ونية بناء هو «المنهج الفلسفى الأصيل» الذى ولد مع ميلاد الفلسفة كفلسفة وذلك عند اليونان وبالتحديد عند سقراط وقولته الشهيرة: كل ما أعرف هو أننى لا أعرف شيئاً وأفلاطون وجدلته بما فيها من صعود ونزول وبيننا فى نفس الصدد أن هذه الطريقة الفلسفية الأصلية نجدها لا فقط عند الغزالي وديكارت بل وأيضاً عند كانط ومفهوم النقد، وآلان ومفهوم الانعكاس الفكرى La Reflexion إذن عندما نتحدث عن «التأويل» نحن فى مستوى «المنهج الفلسفى الأصيل» كما حددته مقالنا المذكور ولسنا أبداً فى مستوى شك مونتاني Montaigne الذى لا يبنى شيئاً ولا يهدف إلى البناء، وإذن فلسان العرب يرفض مونتاني ويقبل ديكارت والغزالي أى «المنهجية الفلسفية الأصلية» كما سميناها فى محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة وهذا الرفض وذلك القبول متضمنتا فى النص الخاص بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن.

ثم لا ننسى أن «التأويل» هو أيضاً تحليل وتركيب - وقد بينا هذا فى هذا التدخل، ونحن نعرف أن مونتاني لا يؤلف شيئاً بل يبقى فى حالة الشك وفى حالة نفى المعارف كلها بل نحن فى مستوى الفلاسفة الذين وقع ذكرهم أمثال الغزالي وديكارت. وكل منا له فكرة عن ذلك البيان الذى وضعه كل من هذين الفيلسوفين وغيرهما أمثال أفلاطون وكانط وآلان Alain.

وفي نهاية الأمر يمكن أن نقول إن التركيب يمثل الجانب الفلسفى البناء فى العملية الفلسفية وأنه فى الحقيقة هدف شك الغزالى وديكارت ونقد كانط والانعكاس الفكرى الذى يقول به آلان Alain والجدلية النازلة Dexendante الافلاطونية الخ... إذ نرى أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون كما أسلفنا «المنهج الفلسفى الاصيل» يركبون مباشرة بعد وصولهم إلى صفر المعرفة بل نراهم يجعلون من التركيب هدفا وغاية لهذا الوصول الفكرى إلى المعرفة.

أما التحليل فيمكن أن نقول إنه يمثل ذلك الطريق الذى ينتهى بالفكر إلى صفر المعرفة، فنحن نعرف أن الصفر هو النهاية النظرية لكل تقسيم لا يقف عند كمية معينة هذا فى الواقع كما تعلمنا إياه الرياضيات وبالتحديد حساب اللامتناهى Calcul Infinitesima ونحن نعلم أن التحليل هو بالفعل ذلك الطريق الذى اتبعه ديكارت والغزالى حتى وصلا إلى ما سميناه بصفر المعرفة، فالاثنتان قسما المعلومات إلى عقلية وحسية واعتبرا كل غلط على حده وقسماه وحداده ووصلا فى النهاية إلى نفى كل المعارف ودحض جميع أنواع المعرفة.

وخلاصة القول هى أن «التأويل» معنى فلسفى آخر وهو «المنهج الفلسفى الاصيل» ويمكن أن نقول إن هذا المعنى هو الأساسى إذ هو يتضمن التفسير والتحليل ونية التركيب وهو إذن الأساس الأساسى للتأويل بالمعنى العربى وهو الأساسى الذى يبرر ويفسر الأسس الأخرى.

والفلاسفة لم يكتفوا باستعمال هذا «المنهج الفلسفى الاصيل» بل نظروا فيه أيضاً وحددوه وقد أشرنا إلى هذا لما تعرضنا إلى مفهوم النقد عند كانط ومفهوم الانعكاس الفكرى الذى قال به الآن. ونحن نعرف أن أفلاطون قد حدد جدليته وأن ديكارت والغزالى قد فسرا شكهما. ويكفى ان نرجع إلى الجمهورية وإلى المنقذ من الضلال ومقالة الطريقة لتثبت من هذا. وهذه التحديدات على كل حال شائعة ومتداولة ولا داعى إذن إلى ذكرها. ثم كيف لا يحدد الفلاسفة هذا «المنهج الفلسفى الاصيل» الذى يرتبط بجوهر عملهم الفلسفى والحال أنهم يحددون دائما وسائلهم ومفاهيمهم.

والفلاسفة اختلفوا فى هذا المجال. فقد أعطوا أسماء مختلفة «لهذا المنهج الاصيل» وهذا يبرر بوضوح فى ما سبق، ثم إن اختلافاهم كائن فى مستوى الدوافع والأسباب.

فأفلاطون قال بجدلته لمحاربة السفسطة والسفسطائيين وما الجدلية الأفلاطونية إلا منهج مضاد للمنهج السفسطائي^(١) وكانط قال بنقده لدحض الفكر الماورائي الخالص الخ... والفلاسفة يختلفون أيضاً في مستوى هدف المنهج أى في مستوى التراكيب التى يصلون إليها. وهذا بديهى إذ لا أحد ينكر أن فلسفة أفلاطون مغايرة لفلسفة ديكارت التى تختلف بدورها عن فلسفة كانط... إلخ.

وواضح أن اختلاف الفلاسفة موجود على الصعيد الحضارى، على صعيد الإضافات المرتبطة بالحضارة أى أن هذا الاختلاف كائن فى مستوى ما سميناه بالمعنى الطرفية، أما فى مستوى المعنى الهيكلى الأولى فهم متفقون تماماً. إذ كل الفلاسفة الذين وقع ذكرهم يحددون «المنهج الفلسفى الأصيل» كرجوع الفكر إلى اللامعركة قصد البناء والتركيب وان اختلفوا فى السبب والنهاية.

ويمكن أن نقول إن هذا المعنى الهيكلى هو الذى فى إمكاننا استخلاصه من لسان العرب، فهذا القاموس العربى يحتوى إذن على «المنهج الفلسفى الأصيل» مجرداً من معانيه الحضارية.

الخاتمة

فـ «التأويل» بالمعنى العربى هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية هى المنهج الفلسفى الأصيل الذى يؤدى بدوره إلى قواعد أخرى هى التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى الختام. معنى هذا أنه ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكناً لا بد من توفر هذه القاعدة الأساسية وما ينتج عنها من قواعد فرعية. وكل هذه المناهج تمثل إذن الأسس التى يركز عليها بالضرورة كل «تأويل» بالمعنى العربى للكلمة.

وفى نهاية الأمر لا بد لكل مؤول معتزلياً كان أو شيعياً فقيهاً كان أو فيلسوفاً أن يتبع «المنهج الفلسفى الأصيل» فى هيكله وأن يكون أفلاطونياً وديكارتياً إلخ... فى هذا المجال.

(١) مكلماً يقدم أفلاطون منهجه. وفى الواقع هناك تماثل وتماثل بين المنهج الفلسفى والمنهج السفسطائي.

وهذه النتيجة على غاية من الأهمية بالنسبة إلى اللغة والفكر العربيين . ففي المستوى اللغوي - أو في مستوى الدال ، هذه النتيجة تعني أن اللغة العربية قادرة على تأدية المعاني الفلسفية ويمكن أن نعتبر محاولتنا السريعة هذه إسهام مُهم من حيث نتيجتها في الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى إمكانية اللغة العربية تأدية المعاني الفلسفية وهذا السؤال يطرح اليوم بكل الحاح خاص وقد عرّينا الفلسفة .

أما في مستوى الفكر العربي أى في مستوى المدلول عليه فمن المهم جدا أن نعلم أن عرب القرن السابع هـ وما قبله قد وصلوا إلى «هياكل معان» نجدها عند فلاسفة كبار أمثال أفلاطون وكانط وديكارت الخ . . .

علم الرياضيات وعلم البحريات

تفاعلات الصغرى القوية والوسيط (٥)

دراسة واشد (٥٥)

لا نجد في تاريخ العلوم ما يلقي الضوء على مسألة وصف التفاعل وتحليله بين علم الرياضيات والعلوم التجريبية، لكن ليس هناك شيء صعب بعد.

والجدير بالذكر أننا سننظر خلال دراسة هذا التفاعل على سبب وجود المعرفة المنظمة وكذلك وسائل الوصول إليها. ولا تكمن صعوبة هذا التحليل في السياق المحيط بالموضوع. فمن المعروف منذ عهد الفيلسوف كانط، أن التحليل يتوقف على فعل المعرفة الضروري والممكن باعتباره فعلاً مؤسساً وفاقاً بالمعيار التاريخي، وهو منظور مختلف عن منظور فلسفة الوجود. فلا يمكن لتأريخ العلوم، أيا كان اتماؤه أو هدفه أن يتجاهل فعل المعرفة، إذا ما اهتم ولو بقدر محدود بمضمون المعرفة التي تصنع التاريخ؟

إنطلاقاً من هذا التقليد وهذه الروح، قمت أكثر من مرة ببحث التفاعل بين علمي الرياضيات والفيزياء في بصريات ابن الهيثم. ومن المعروف أنه غنى في عمله الأول في الفيزياء بأن يتم طبقاً لمنهج واضح هو التآلف الرياضي والفيزيقي. وقد بحث هذا التكوين (من منظور التزامن) وأشارت إلى أن هذه الصيغة لابن الهيثم قد لاءمت ظواهر كثيرة مختلفة. أما في البحث اللاحق فإني أهدف إلى اتباع منظور التعاقب، حيث سنرى أنه قبل ابن الهيثم ولديه وبعده أيضاً هناك نماذج كثيرة للتفاعل قابلة للتفكيك والتحليل، وتشارك

(٥) كتب هذا البحث بالعربية ونقله إلى العربية الزميل فؤاد السعيد.

(٥٥) المركز الوطني للبحوث العلمية - جامعة طوكيو.

كلها فى ابتعادها عن التطبيق المباشر لعلم الرياضيات والاتجاه للأخذ بالمعطيات التجريبية فى الدراسة. واخترت هنا ثلاثة أمثلة من علم البصريات اليونانى والعربى أعاد البحث الحديث إلقاء الضوء عليها من جديد. إذن سوف أبحث تتابع دور المادة (الأداة) المصنوعة فى علاقتها بعلمى الرياضيات والبصريات؛ تطبيق نظام العد العربى (الحساب الخوارزمى أو الجبرى) فى علم البصريات.

وسأوقوف أخيراً عند المحاولات التى استخدمت خواص علم البصريات من أجل إدراك وفهم الموضوعات الرياضية.

١ - الأورجانون والمنحنى المخروطى

اكتشاف الخواص البصرية للموضوعات الرياضية

قديمًا، منذ التحول الذى سجله ابن الهيثم، لم يكن تطبيق علم الرياضيات مباشرًا، وسبق أن قلنا أنه كان يتم تطبيقه بواسطة مادة مصنعة (آلة أو أورجانون). هذا التطبيق غير المباشر هو الدور الإضافى الذى يلعبه «الأورجانون». فهو الذى سيكشف عن خواص البصريات بوضوح، قبل أن يصبح من الممكن تحليلها هندسيًا. وبطريقة مماثلة سيستيعج الأورجانون فهم بعض الخواص الهندسية عن طريق تعديل علم البصريات.

هذه القدرة الكشفية (التنبؤية) ذات الكفاءة المضاعفة للأورجانون هى نتيجة لاختزال دور علم الرياضيات: فى الأساس، تفيدنا خواص علم البصريات فى وصف ملامح ظاهرة ما ورسم حدودها أو وصف حركتها على المدى القصير ولكن علينا ألا نتظر من علم الرياضيات أن يفسر لنا الظاهرة أو أن يصل إلى جوهرها. باختصار يمكننا القول أن استخدام خواص البصريات يكون استخدامًا كليًا وذلك فى مقابل ما أسند لها أرسطو فى «كتاب الشعر».

وهكذا فإن هذا الاستخدام للأورجانون من أجل الدخول إلى علم الرياضيات قد ركز على نوع من الارتداجية بين المادة المصنعة وبين الخواص الميكانيكية أو الفيزيائية، وهو ما تسمح به كافة العلوم اليونانية ونجدته بوجه خاص فى كافة التقاليد الأرسيميدية، ويمكن للتدليل على ذلك الاطلاع على مقترحات أرسيميدس التى وجهها إلى إيراتوستين Eratosthène و الدراسة الدقيقة لاستخدام الرفاعة فى ميكانيكا أرسيميدس. ففى علم

البصريّات نصادف هذا التطبيق لعلم الرياضيات فى تقاليد تستند فى بعض الأحيان إلى أرشميدس، حيث اهتم ممثلى هذه التقاليد أنفسهم بالمرأيا المقعرة المحرقة. متوقف قليلا عند هذا البحث الخاص بالمرأيا المقعرة المحرقة، وسنفرص بعد ذلك الأدوات المحرقة الأخرى، (العدسات) حيث أنه يبدو لنا أن إسهامهما فى تاريخ علم البصريّات لم يحظ بالاهتمام الذى يستحقه.

ومن بين ممثلى هذه التقاليد، لا يتبقى لنا إلا بعض الأسماء فى عصر أرشميدس إضافة إلى بعض الآثار المدونة فيما تم جمعه - مما كتبه ديوقليس Dioclés بعد ذلك ووصل إلينا باللغة العربية. ومن بين هذه الأسماء بيثيون Pythion عالم الهندسة، وهيبوداموس Hippodams عالم الفلك المغمر، ودوسيثى Dosithée تلميذ كونون السكندرس Conon والمعاصر لأرشميدس. وقد تضمنت الآثار المنقولة مما كتبه ديوقليس توضيحا لبعض المسائل التى تعكس مستوى البحث الذى تم التوصل إليه. فقد بحث بيثيون مرآة تعكس الأشعة الشمسية تبعا لمحيط الدائرة، فى حين أن هيبوداموس أراد مرآة تعكس الأشعة الشمسية فى نقطة وحيدة، وحاول دوسيثى عمل مرآة تجمع الخواص التالية: إحراق دون التوجه إلى الشمس، تحديد الزمن دون مزولة شمسية - وهى مسألة صعبة بما يكفى للتدليل على درجة التقدم الذى تم تحقيقها فى هذا المجال.

ويتسبب ديوقليس فى هذه التقاليد العلمية لآخرين، فهو خليفة فى ذلك لأرشميدس، كما أنه كان معاصرا لأبولونيوس Apolbnios وكان ديوقليس يهدف من خلال دراساته عن المرأيا المحرقة معرفة خواصها وصياغة نماذج تفسيرية لها. ويمكننا أن نفهم أن هذه المهمة لم يكن من الممكن أن تقتصر على الدراسة النظرية فقط، ولكنها كما كتب أرشميدس من قبل: «شئ يقينى»، مما يتطلب السيطرة على المشكلة العلمية. بما يجعلها صالحة للتطبيق والاستخدام، وذلك عن طريق تحديد بعد عملى لها. والحال أن هذا البحث إذا ما طبقناه بترو سيحلد ويفتح أمامنا حقلا جديدا من البحث الرياضى، ألا وهو حقول دراسة الخواص البصرية للأشكال المخروطية. وسوف نتبع خطوات هذا الاكتشاف بداية من خلال استرجاع ديوقليس ومرآة القطع المكافئ. Parabolique.

انطلق ديوقليس فى افتراضه الأول فى كتابه من تعريف للقطع المكافئ بواسطة محور السينات وإحداثية نقطة، ولكن كان ذلك بهدف دراسة خاصية الحرق. ومن أجل ذلك

استعان بخواص الـ "تتمسحاس" "Saus - tamgante" والـ "تتمحمودي" - "Saus normale" ويشير ديوقليس بعد ذلك إلى أن شعاعاً ضوئياً مواز للمحور ساقطاً على سطح قطعي مكافئ، ينعكس تجاه البؤرة.

فى الجزء الثانى من الافتراض ذاته يتحدث ديوقليس عن الجسم المكافى الدورانى ويوضح أنه إذا كان سطحه الداخلى عاكسا للضوء وإذا كان محوره متوجها إلى الشمس، فإن كل شعاع شمسى ساقط تجاه هذه المرآة ينعكس تجاه البؤرة. ثم يوضح أخيرا أنه كلما كان قوس القطع المكافى للجسم المكافى أكبر كانت الأشعة المنعكسة فى اتجاه البؤرة أكثر.

ثم يعود ديوقليس إلى تحديد القطع المكافئ. المولد لكهرباء المرأة ذات جسم مكافئ دوراني حيث تتركز الأشعة المنعكسة في نقطة موضوعة على مسافة محددة من مركز المرأة. وهذا ما يعيد بناء قطع مكافئ معروف البؤرة والقمة. وقد انطلق ديوقليس في هذا الافتراض عن بناء نقاط وبؤرة ودليل معروفين. وفي الافتراض التالي يشير ديوقليس أن الشكل الذي حصل عليه يفحص الخاصية الأساسية للقطع المكافئ، ألا وهي خاصية الدلالة.

وبتطبيق المخروطيات على هذه الأداة المحرقة توصل ديوقليس إذن إلى إبراز الخواص البصرية للمنحنى - القطع المكافئ - الخاصة بالبؤرة وكذلك خاصية البؤرة - الدليل . وقد تم تحقيق هذه الخاصية الأخيرة بالتحقيق من خلال البحث فى علم البصريات وهو ما سيصبح موضوعا لتطبيق هندسى خالص عندما يستخدمه ديوقليس نفسه لحل مشكلة تضعيف المكعب . إن تطبيق علم الرياضيات على المرايا المحرقة لم يكن مفيدا فقط من أجل معرفة الخواص البصرية ولكنه سيشرى أيضا نظرية المخروطيات نفسها .

بعد هذه الفترة الزمنية التي تبعتها فيها هذه التقاليد في العصر القديم وحتى القرن السابع عشر على الأقل، وجدنا أسماء علماء مشهورين قدموا إسهاماتهم للبحث حول هذه المرأة ذات الجسم المكافئ الدوراني أمثال أنتيميوس دي تراليس Anthemios de Tralles مؤلف مقطع بوبيو، وعالم الرياضيات أبو الوفا البزجاني، وابن الهيثم، في النص العربي أو ترجمته اللاتينية. وهناك آخرون يمكن أن تستكمل بهم القائمة فهناك عالم يوناني قديم مهتم بالترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى ويدعى دترومس Dtrums وهناك الكندي

نفسه الذى أفلتت مساهمته من التحليل. وفى آخر القرن العاشر السابق لابن الهيثم، نجد بن سهل، كل هؤلاء ناقشوا خواص القطع المكافئ كقطع مخروطى وفى ذات الوقت كمنحنى أنكلاستيكي Courbe amacalstique وقاموا برسمه فى شكل نقاط أو فى شكل خط متصل.

وإذا كان الاهتمام المعطى للمرأة ذات الجسم المكافئ الدوراني شديدا، فإن هذا الاهتمام ليس بنفس الدرجة بالنسبة للمرأة ذات الشكل الإهليلجى. وبإستثناء مؤلف انتيميوس تراليس، فإننا لا نجد أية كتابات أخرى تخرج عما كتبه ابن الهيثم. ومن المدهش أن الكندي الذى كان على علم بتعريب كتابات انتيميوس. هو التعريب الذى عثرت عليه بقدر كبير من المصادفة خلال بضع سنوات - لم ير أنه من الضروري فحص ودراسة المرأة ذات الشكل الإهليلجى، ومن الجائز أن هذا الشكل من المرايا قد جذب العلماء بدرجة أقل، حيث انصرفوا عن دراستها نتيجة للمتطلبات الصعبة التى يفرضها اختيار مواقع المصدر من جهة، وكذلك المتطلبات الخاصة بمواضع الجسم المحرق. والواقع ان المخطط الذى اقترحه انتيميوس تراليس يستند إلى خاصية ذو المحرقين للقطع الإهليلجى، ويؤكد انتيميوس دون شرح أنه بمقتضى قوانين الانعكاس، فإن شعاعا منحدرًا من بؤرة ما يتعكس اتجاه البؤرة الثانية.

بعد مرور أربعة قرون أعاد ابن سهل الدراسة المنظمة للمرايا. حيث عالج هذه المرة المرأة الاهليجية كما فعل بالنسبة للمرأة ذات الجسم المتكافئ الدوراني، وذلك بتحديد السطح المماس لنقطة الاصطدام للضوء الساقط على السطح العاكس، كما عالج واحدة هذا السطح. من ناحية أخرى درس خاصية ذوى المحرقين قبل أن يصل إلى التخطيط المتصل للمنحنى وذلك بواسطة جهاز أو عدة ميكانيكية.

بالنسبة للمنحنى الثالث - القطع الزائد - يجب الانتظار حتى يتسع المجال ثم نطرح السؤال الخاص بالاحتراق، ليس فقط عن طريق الانعكاس ولكن أيضا عن طريق الانكسار. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه يجب تعميم ما يتعلق بالمرايا المحرقة إلى أدوات أخرى محرقة، وذلك حتى يتسنى لنا فهم العدسات أيضا. وقد أشرت منذ قليل إلى أن النظرية الهندسية الأولى للعدسات ولدت فى نهاية القرن العاشر مع بن سهل الذى درس القطع الزائدة كمنحنى أنكلاستيكي. وبعد دراسة هذا المنحنى كقطع مخروطى وتعريفه عن طريق

قمته ومحوره وجانبه الأيمن، درس ابن سهل بعد ذلك تحديد خط المماس وخاصة ذو المحرقين. كما ابتكر ابن سهل عدة ميكانيكية من أجل التخطيط المتصل لقوس القطع الزائد مرتكزا على خاصية ذو المحرقين. وبعد ذلك أعاد دراسة السطح المماس لمساحة تم الحصول عليها عند إدارة القوس المرسوم حول المستقيم المحدد. كما استخدم في دراسته خواص الخط المماس من أجل إيجاد قوانين الإنكسار، وطرح عمل عدسة ذات سطح محدب ثم عدسة ثنائية التحدب.

نلاحظ إذن أن الأجهزة أو العددة الميكانيكية التي صممها ابن سهل بهدف رسم المنحنيات الثلاثة - كما هو الحال بالنسبة للأنظمة التي صممها أسلافه بهدف رسم المكافئ والقطع الإهليلجي - تستخدم خواص البصريات لتلك المنحنيات؛ خاصية البؤرة الموجهة للقطع المكافئ وخاصة ذوى المحرقين للقطع الإهليلجي، وكذلك البؤرتين وطول المحور العابر للقطع الزائد (MF - MF = Za, ave Fct F, les Foyers Zala longueur de l'axe transverse) هذا الجهاز الذي صنعه ابن سهل مختلف عن جهاز آخر تم تصميمه واستخدمه من قبل علماء الرياضيات أمثال السجزي والكوهي بهدف إقامة آلات رصد (الساعات الشمسية والاسطرلاب) ويهدف رسم المنحنى المخروطي منذ تعريفه كقطاع مسطح لمخروط الدوران.

إذن هذا هو الدور المنوط بالشيء المصنوع - المرأة أو العدسة - في تطبيق علم الرياضيات، فهو يتلقى البنيات الهندسية الضرورية للتركيز المحرقى للضوء لكي يصل إلى الهدف التطبيقي ألا وهو الاحتراق. هذا التفاعل بين علمى الرياضيات والبصريات يمكن تفسيره بمفردات لغة اليوم باعتباره إقامة للنماذج. والواقع أن علم الرياضيات يسمح بإقامة نماذج كما يسمح بالإجابة على متطلبات تطبيقية كالاحتراق عن طريق مصدر بعيد أو قريب. في هذه المعرفة التي يتم تحصيلها عن طريق إقامة نماذج، فإن الوظيفة المثلى للظاهرة التي نحاول تكوين مفهوم عنها أقل من العناصر التي تحتويها الظاهرة ذاتها، وهو الوضع الذي نتج عن هذا التساؤل التطبيقي لمعرفة التركيز المحرقى، وهذا لا ينطبق على أى ضوء يل فقط على الضوء المتشتر أيا كان مساره؛ مواز للقوس في حالة القطع المكافئ والقطع الزائد، أو المنحدر من البؤرة بالنسبة للقطع الإهليلجي أو من جزئين من السطح الزائد

لنفس المحور في حالة العدمية ثنائية التحذب. أخيراً، فمهما كانت حدود هذه المعرفة، لا يبقى سوى تطبيق علم الرصيات هو الذى قدم زخماً كبيراً بالنسبة لدراسة الخواص الانكلاستكية للمرايا والعدسات كما ساعد على تطور هندسة المخروطيات.

٢ - اللوغاريتمات الجبرية والوصف الكمي

إن الاداة التقنية منوط بها دور مختلف هذه المرة؛ فهي أداة سهلة للقياس يجب أن توفر لنا نتائج رقمية. بالنسبة لعلم الرياضيات هي لوغاريتمات جبرية يجب أن تتيح وصفاً كمياً للظاهرة.

تقترب هذه المحاولة في هذه العصور من علم الفلك إلى درجة التطابق، إن أجهزة قياس عالم الفيزياء مأخوذة من أجهزة عالم الفلك أو اتخذتها نموذجاً لها، ومن ذلك على سبيل المثال مساطر الارتفاع والكاسرات والورقات. ولم يكن أمراً نادراً أن ينهب عالم الفلك إلى حد استخدام اللوغاريتم الخاص بعالم الفلك كما سئرى. والمثال الأوضح هنا هو أن يكون الفيزيائي هو نفسه الفلكي كما هو الحال بالنسبة لبطليموس أو ابن الهيثم، ولكن يظل هناك اختلاف يتعذر تبسيطه بين كل من الفيزيائي والفلكي. فعالم الفيزياء يصطنع وضعاً تجريبياً يجزئ العوامل التي سيتم قياسها عن طريق الأداة أو الجهاز، وهو وضع مختلف جداً عن الملاحظة الفلكية، وهذا الوضع التجريبي وحده هو الذى يشكل الوجود الظاهر للظاهرة محل البحث. وقد قدم لنا الكتاب الخامس في علم البصريات لبطليموس من قبل مثلاً لهذا النموذج الخاص بتطبيق علم الرياضيات والأداة هنا هي تلك التي صنعها من أجل قياس الانكسار بين وسطين: هواء - ماء، هواء - زجاج، ماء - زجاج. ففى كل حالة نقوم بالقياس للتوصل إلى خط التلاقى المتعدد من ١٠ - صفراً و ٩٠ مستبعد - زوايا الانكسار، وندون النتائج الرقمية في جدول، وفيما يلي مثال لحالة الانكسار من الهواء إلى الزجاج:

i	10°	20°	30°	40°	50°	60°	70°	80°
r	1°	13° 1/2	19° 1/2	25°	30°	34° 1/2	38° 1/2	42°

ونلاحظ مباشرة أن الاختلافات متتابعة هي كما يلي:

6° 1/2	6°	5° 1/2	5°	4° 1/2	4°	3° 1/2
--------	----	--------	----	--------	----	--------

وأن الاختلافات في الجدول الثاني (r) ثابتة ومساوية للمقدار (1/2°)

ومنذ فترة طويلة لاحظنا - جوشي Govi - أن قيمة زوايا الانكسار ليست هي القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلًا طفيفًا لكي يبرر دقتها.

ويعد نوجيباور o. Neugebauer كتب لوجين A. lejeune أن هذه الطريقة لضبط السلاسل الرقمية والتي تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة كانت مألوفة لعلماء الفلك البابليين. إذن فهذه الطريقة التي لم يقد بطليموس بصياغتها التي توصل إليها الفارسي وكيلر والتي يمكن أن تعاد كتابتها هكذا: زاوية الانحراف

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110 + i}{400} \quad \text{Avecd} = i - r$$

لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت في عهد بطليموس ولكنها ظهرت في عهد ابن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهمية هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم في الاستعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبيق قانون سنيليوس Snellius غير أنه عبر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافه الخاص بالزيغ الكروي حدث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه - بالرغم من عدم الشقة في القيم الرقمية - إلى البحث عن وصف كمي، وبمعنى أدق فإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفته ومفسره الفارسي (توفي في عام 1319) توصل إلى بحث كمي لم يكن هناك ما يضاهيه لدى طويل.

كان الفارسي يتبع هدفا واضحا ألا وهو إيجاد لوغاريتم يمكن أن يعبر عن استقلال وظيفي بين زوايا السقوط وزوايا الانحراف من أجل طرح قيم الانحراف لأي خط تلاقي، مع الأخذ في الاعتبار سطرين محدودين إذن فهو يقسم النسبة [go و o] إلى اثنين [o و ٤٠] و [٤٠ و go]، ويقارب الدالة $f(i) = d/i$ عن طريق دالة مماثلة لـ [go و ٤٠] - كما نجد نفس الشيء عند بطليموس - وعن طريق دالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ [o و ٤٠]؛

$$F(i) = \begin{cases} \frac{18000 + 265i - i^2}{72000} & \text{Sur } [0^\circ, 40^\circ] \\ \frac{110 + i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطي التوليد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسه في نقطة $i = 40$: أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنيات محرقة في هذه النقطة.

في هذه الحالة فإن السلوغاريتم الذي طبقه الفارسي هنا يأتي من علماء الفلك . فنحن نصادفه في منتصف القرن العاشر عند الخازن، كما أنه مستخدم أيضا من قبل علماء الفلك والرياضيات بعد ذلك عند الكاشي (توفي في عام ١٤٢٩) ويمكن إعادة كتابة هذا اللوغاريتم للتوليد هكذا :

$XE [X_{-1}, X], Y_{-1} = F(X_{-1}), Y_0 = F(X_0)$ et

$Y_p = F(X_p)$ Connues, les Intervallles $[X_k - 1, X_k]$

Pour $K = 0, 1, \dots, P$ égaux. On Veut Calculer F

Pour X_1, X_2, \dots, X_{p-1} .

Posons

$$\Delta y_k = y_k - y_{k-1} \text{ et } m(\Delta y_k) = \frac{y_p - y_0}{p}$$

Si L'on Suppose Paccroissement d'ordre 1 Constant et Egal á la Moyenne Arithm étique Sur $[X_0, X_p]$. On a L'interpolation Linéair (1) $Y_k = Y_0 + km(\Delta y_k)$ Pour $K = 0, 1, \dots, p$.

Mais si $m \Delta y_k = \Delta y_{-1}$, on enuiseage une Inter - Polation du Second Order.

Ainsi, dans la méthode d'al - Kháshi, on Definit un nombre e, Correction

Moyenne

$$e = \frac{m(y_k) - \Delta y_{-1}}{q} \text{ avec } q = \frac{p+1}{2}$$

et on Suppose Que

$$\Delta^2 y_k = \Delta y_{k+1} - \Delta y_k = e,$$

Pour Tout $K, K = 0, 1, \dots, P$, L'accrissement D'ordre 2 est alors Constant et

On Prendra

$$\Delta y_m = \Delta y_{-1} + (m+1)e,$$

il vient

$$y_k = y_0 + \sum_{m=1}^{k-1} \Delta y_m,$$

D'oú

$$(2) y_k = y_0 + k \Delta y_{-1} + \frac{k(k+1)}{2} e,$$

il est évédent que, Pour $K = p$, on Retrouve y_p .

Revenons Maintenant au Calcul de $F(i)$ Chez al - Fárisi

Pour $i \in [40^\circ, y_0^\circ]$, Dirisé en Intervalles égaux de 5° , al - Farisi Calcule

L'accroissement Mayen Sur un Intervalle D'amplitude 5°, et Trauve

$$m(\Delta y_k) = 45'' = \frac{1}{80}$$

Or

$$F(40^\circ) = y_0 = \frac{3}{8} \text{ et } k = \frac{i - 40}{5}, \text{ la formule}$$

(1) Donne alors

$$F(i) = \frac{110 + i}{400} \text{ la Relation de Ptolémée}$$

Pour $i \in [0^\circ, 40^\circ]$, Posons

$$X - 1 = 45^\circ, X_0 = 40^\circ, X_p 0^\circ \text{ et } k = \frac{40 + i}{5}$$

AL - Farisi Pose $\Delta y_{-1} = 45'' = 1/80$, Qui Etait la Valeur Moyenne Précédente, et Remarque que Δy_{-1} Diffère de la Moyenne Sur L'intervalle $[0^\circ, 40^\circ]$, que est

$$m = (\Delta y_k) = 56''15'' \text{ Il en Deduit}$$

$$e = \frac{5}{7200}$$

et la Formule (2) se Réécrit Avec $y_k = F(i)$

$$F(i) = \frac{1}{4} + \frac{265}{72000} - \frac{j^2}{72000}$$

وهكذا نرى أن الفارسي معين طريقة علماء الفلك المطيقة وفقاً لمتطلبات

المعطيات الفيزيائية.

وبذلك استخدام الفارسي - مثله مثل بطليموس - اللوغاريتمات الرقمية بهدف تقديم وصف كمي للظاهرة. ومع ذلك فإن طريقته لا تتداخل مع طريقة سلفه رياضياً تعد هذه الطريقة أكثر تقدماً وجودة كما أنها تتبع هدفاً مختلفاً؛ فالفارسي لا يهدف - كما كان الحال بالنسبة لبطليموس - إلى وضع سلسلة من القيم الرقمية التي تم الحصول عليها عن طريق الملاحظة في تعاقب رياضي. ولا تستند طريقة الفارسي في مجملها إلا على ملاحظتين

متعلقتين بزوايا السقوط (40° et 50°) وعلى التوقعات $F(i)$ في مقارونة مع $F(i) \frac{1}{4}$

ومع $F(i) = \frac{1}{2}$ 90° من أجل تحديد الاختلاف الثاني على نسبة $[0^\circ, 40^\circ]$

واستخدم القارصى الاختلاف الأول بين (45° et 0°) والذي توصل إليه عن طريق اللوغاريتم الخاص له والمتعلق بنسبة $[90^\circ, 40^\circ]$. إذ أنه من خلال هاتين الملاحظتين توصل الفارصى إلى إن كل القيم وثيقة في حساب مهمة التنبؤ في تقارب شديد مع القيم غير المقاسة. كما أن الجدول الذى قدمه - فى كله أو جزئه - لم يكن مخصصا لإثبات نتائج الملاحظة الإجمالية المنظمة، ولكنه كان مخصصا لإعطاء بعض القيم التى يحددها الحساب الجبرى من خلال نتيجتين تجريبتين. إذن فهذا الحساب الجبرى ليس مجرد أداة بسيطة لبحث كمى تقريبي، بل وظفه الفارصى بمقدرة تنبؤية فى هذه الجزئية الأكثر مادية فى البصريات الهندسية لكى يقلد صيغة أرسطو.

ولكن هذه الطريقة تحفظ حدا داخليا بحيث إن الدالة المائلة - مثل الدالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية - ترتبط بظروف تجربة الانكسار بين وسطين الهواء والزجاج. ولا تكمن الصعوبة فى الأداة الرياضية ذاتها ولكنها تكمن فى نسق تفكير الفارصى نفسه، إنه يفكر فى حدود خاصة بفئة معينة من المعطيات التى يمكن ملاحظتها دون أن يبحث عن عجز جوهري لتلك الفئة عن غيرها من الفئات.

إن هذا التطبيق لعلم الرياضيات، المشروط أيضا بالظروف التجريبية، يقدم خطين معرفيين أساسيين: المعرفة البصرية المؤسسة لا يمكن التعبير عنها أبدا ببلغة الأجزاء والنسب ولكن فقط ببلغة الأرقام والعلاقات الجبرية. ومن جهة أخرى فإن هدف هذه المعرفة ليس أبدا التوصل لنتائج مضبوطة ولكن فقط لقيم تقريبية.

٣ - البصريات كوسيلة من وسائل الهندسة

اختصارا لما تقدم، فإن هذه الشكليات للتفاعل بين الرياضيات والبصريات يجسدان كل الاختلاف بين طريقتين لتطبيق الرياضيات. والمؤكد أن كلا من هذين الشكليات لم يصدرا عما يسمى اليوم «بنشأة النماذج»، ولكن هذه الوحدة فى المسار لا يمكن لها أن تلمس الاختلافات العميقة التى تفصل بين هذين النموذجين للتفاعل بين الرياضيات والبصريات.

فمن الواضح أن نماذج المرايا والعدسات متعلقة بشيء مصنوع ويجب أن تباشر وظيفة محددة ألا وهى الاحتراق. وبالرغم من الاختلافات بين هذه النماذج، ففىما يخص

نموذجي بطليموس والفارسي بوجه خاص فإنهما يستمدان شرعيتهما من تلك المعطيات الرقمية المقدمة كنتائج للقياس أو كمحصلات لنظرية الإنكسار نفسها.

في نموذج المرايا أو العدسات يهدف العالم إلى التأسيس والفهم في ذات الوقت، أو لنقل التأسيس من أجل الفهم، وبذلك يقوم النموذج مقام الذاكرة العلمية والموجه للإجراءات.

ويظهر النموذج لدى كل من بطليموس والفارسي كدليل رمزي لتبعية وظيفية؛ إنه إذن إعداد مؤقت يسمح بالتوصل إلى صيغة لقانون يحدد هذه التبعية. لكن على حين أن هذا النموذج الأخير أكثر ثراء على الصعيد المعرفي، فقد اتضح أن النموذج الأول هو الأكثر غزارة رياضياً. على سبيل المثال فإن نموذج الفارسي أكثر ثراء على مستوى مبحث العلوم من نموذج بن سهل، ويشير هذا المعنى إلى الدخول إلى طبيعة العلاقات الجبرية، كما يشير إلى أن التقريب والمعرفة التقريبية يعدان حالياً قيماً إيجابية، ويرتبط هذا المكسب بشدة بمصادر المضمون الطبيعي للنموذج وهي فقيرة في نموذج ابن سهل. وقد استطاع ابن الهيثم أكثر من مرة تدعيم الأطروحة التي تصبح المعرفة بمقتضاها تقريبية بالضرورة، كما أكد أن هذا التوجه يجب أن يعترف به لكي يصبح معالجة الظاهرة رياضياً أمراً ممكناً معارضاً بذلك عالم الرياضيات إبراهيم بن سنان.

وفيما يتعلق بالثراء الرياضي لنماذج علماء انعكاس الضوء وعلماء انكسار الضوء والمعروفة من قبل في عهد أرشميدس، فلإنها ستؤتي ثمارها في القرن العاشر، وكذلك في القرن السابع عشر في تنمية هندسة المخروطيات. إلا أن هذا ليس هو المكسب الرياضي الوحيد من هذا التقليد، وسوف أبرز باختصار شديد المكسب الثاني. أريد أن أتحدث عن مساعدة فعالة أو نظرية على الأقل لعلم البصريات، وذلك بهدف معرفة الخواص الإسقاطية للأشكال. إن استخدام خواص علم البصريات من أجل فهم الموضوعات الرياضية كما هو الحال في النموذج الثالث للتداخل بين علمي البصريات والرياضيات في العلمين اليوناني والعربي، وهو الذي التزمت به هنا.

هذا البحث الذي لم يفتن له أحد من مؤرخي العصر الذي نهتم به هنا نجده في القرن العاشر عند بن سهل. إن علماء الرياضيات أمثال السجاني والكوهي والسيجزي وابن سهل نفسه وآخرين استخدموا دراسة نموذج الإسقاطات، وهذا مرتبط بالبحث عن الأدوات

الفلكية (الاسطرلاب والساعة الشمسية) منذ القرن الحادى عشر، وفى الثلث الاخير من القرن العاشر اكتسب هذا النموذج استقلالية معينة بالنسبة لجذوره الاصلية ليصبح هو نفسه أحد مباحث الهندسة. ولكن علم البصريات كان حاضرا دائما، وبوجه خاص فى مجال دراسة خطوط الساعات، وعندما تفكر فى استخدام علم البصريات كوسيلة للهندسة فإن ذلك يمثل خطوة جديدة. وسنأخذ مثالين معاصرين؛ فالسجزي يبحث عن الرسم المتصل للقطع الإهليلجى. ومن بين النماذج المختلفة اتبع السجزي ذلك النموذج الخاص بإسقاط الدائرة بواسطة أشعة شمسية.

إذن يكفى أخذ حلقة وسطح مستوى، وأن نغو المحلقة فى الهواء باتجاه الشمس تبعاً لآى زاوية، ولكن بدون أن تكون موازية للسطح. وبنفس الطريقة، قام الكوهى المعاصر للسجزي باستدعاء طريقة بصرية أيضاً، ولكن من أجل الحصول على القطع الزائد عن محيط نصف دائرة ويثبت لعبة ورقية على مركز الدائرة، عموديا على سطح الدائرة، وسطح آخر عمودى على هذا الأسطح. يسقط فرع القطع الزائد عن طريق الإسقاط المخروطى لقمة اللعبة الورقية على السطح العمودى لسطح الدائرة. وهكذا، عندما يرسم مصدر الضوء نصف المحيط، تكون الأشعة سطحا مخروطيا لقمة اللعبة ويقطع السطح العمودى لسطح الدائرة متابعا لفرع القطع الزائد. ونحصل على الفرع الآخر بنفس الطريقة عن طريق نصف المحيط الآخر.

وهناك أمثلة متعلقة بعمل الرياضيات والبصريات حددت اتجاه تاريخ علم البصريات، منذ هندسة الرؤية عند إقليدس وحتى تكون علمى الرياضيات والفيزياء، وتبعاً لصيغة بن الهيثم منذ تطبيق الهندسة للمعطيات المباشرة للرؤية حتى إعداد نظرية امتداد الضوء تركيا وداليا وهى النظرية التى وضعت وفقاً لمعطيات علم الهندسة.

لقد تحدثنا من قبل عن هذه التطبيقات. وعن طريق الأمثلة المعروضة، كنا نود أن نوضح أن هذا العقل المعرفى متعدد الأشكال سواء بشكل تعاقبى أم تزامنى. فى هذه الحالة فإن هذه التعددية التى كشف التاريخ عنها تجبرنا بدورنا على أن نعود للتاريخ مرة أخرى لكى نسأله ونبحث فيه عن الشروط والظروف التى جعلت هذه الأمثال المعروفة ممكنة فى وقتها.

والواقع أنه يجب التخلّى عن التصنيف السائد للعلوم والذى يفصل الأنظمة المعرفية للعلوم المختلفة بتمييز تاريخها عن طريق حدود صارمة هى وليدة نظرة تاريخية أو

أيدولوجية مسبقة. ألم نر أن تاريخ علم البصريات وعلم الرياضيات الذين يحافظان على إقامة روابط عميقة وثابتة، هما أيضا متضامنين في تاريخ الأدوات المصنعة أيضا؟ يجب علينا أيضا أن نتخلى عن التحقيقات الزمنية التي تحدد هذه التواريخ.

وهكذا فإن الأسئلة التي برزت من خلال البحث الحديث حول تاريخ علمي الرياضيات والبصريات التقليديين، والتي تعلم علماء التاريخ بعض اتجاهات البحث، هذه الأمثلة تطرح عليهم أيضا التحديات التي ينبغي تذليلها تاريخيا ونظريا وأيدولوجيا.

محتويات الكتاب

٣	● إهداء
٥	● المقدمة
١٣	● القسم الأول: الموقف من التراث
١٥	○ التنوير والتاصيل: قراءة في بعض أعمال حسن حنفي — د. السيد ولد أباه ...
٣١	○ التراث والتجديد ملاحظات أولية ————— د. علي مبروك ...
٤١	○ حسن حنفي بين العقائد وعلم العقائد ————— أ. د. عبد المعطي محمد بيومي ...
٨١	○ مقارنة بين التراث والتجديد ونقد العقل العربي ————— أ. أحمد محمد سالم ...
١٠٧	○ الحدائنة والتجديد: دراسة مقارنة ————— د. إبراهيم موسى ...
١١٣	○ مشروع حسن حنفي للتراث ————— أ. محمد بسمة
١٤٥	● القسم الثاني: الموقف من الغرب
١٤٧	○ الاستغراب: جذوره ومشكلاته ————— د. يوسف زيدان
١٦١	○ المشروع الحضاري عند حسن حنفي ————— أ. مبرور أمين العالم ...
١٧٩	○ جدل الأنا والآخر في مشروع التراث والتجديد ————— د. بنى الغزلي
١٩٥	○ دراسة نقدية لكتاب علم الاستغراب ————— د. مجدى عبد العافظ ...
٢١٥	○ قراءة مختلفة لعلم الاستغراب ————— أ. د. صلاح قصرة
٢٢٣	○ التغيير والثورة: قراءة في مفهوم حنفي للماركسية ————— د. أنور مفيث

● القسم الثالث: الموقف من الواقع ٢٢٩

- عقلانية حسن حنفي ومكانته د. علي حسين الجابري ٢٤١
- مشكل مصر بين الشرعي (الديني) والمدني أ. د. عبد المنعم تليمة ... ٢٦١
- الحاكمية لله. حوار مع الدكتور حسن حنفي د. عصمت سيف الدولة ... ٢٧٣
- هوامش على علم الاجتماع الجديد د. علا مصطفى أنور ٢٩٧
- وقائع الإبداع خارج الفلسفة د. فاضل الأسود ٣٠٥
- الإنسان والقضية مقابلات لما تكتمل أ. د. حسين عبد القادر ٣١٧
- حسن حنفي ونقاده د. أحمد عبد العليم عطية ٣٢١

● ملحق ٣٥٥

- المعاني الفلسفية للفظ العربي أ. د. عبد القادر بشتة ٣٥٧
- علم الرياضيات وعلم البصريات أ. د. رشمي راشد ٣٧٣

جدل الأنا والآخر

■ إن هذا الكتاب «حول الأنا والآخر» قراءة فلسفية وسياسية في فكر حسن حنفي، لمناقشة ما طرحه د. حنفي من أطروحات أثارت ولا زالت تثير الجدل، بل المعارك الفكرية، يعني أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة في الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، فليس حسن حنفي مفكراً أكاديمياً أو استاذاً جامعيّاً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفي.

إن حنفي بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التي أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا في تكريم حنفي تكريماً فلسفياً متناسبة بلوغه العام الستيني فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقي لفكر ولأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا في الطريقة التي تراها أنسب في التعامل مع المفكرين، ليس الدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسيئ إلى الفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولنا أتباعاً لحنفي رغم أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض ما يطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالي كمفكر عربي معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أي فرد آخر على طرح قضاياها والدفاع عنها. ومن يتابع سيمتاز الاثنين بقسم الفلسفة بأداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً.

العلمية الجادة، الحوار المعرفي المستثير، نقد الجيل الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمي يختلف عن الرفض والتكفير والاستبعاد الذي كاد أن يصبح سبباً لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التفتك وليست مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

